

茶马古道  
珍藏最牛的生活

# 茶马古道研究集刊



第二辑

主办 云南大学茶马古道文化研究所

主编 王士元 王明珂 陈保亚 木霁弘

云南大学出版社

# 茶马古道研究集刊



第二辑

主办 云南大学茶马古道文化研究所

主编 王士元 王明珂 陈保亚 木霁弘





# 目录

---

## 1 摘要

- 1 陈保亚《茶马古道兴起的时间——从词与物的传播说起》
- 7 王晓燕《宋代蜀茶榷禁与茶马价格述略》
- 13 朱悦梅《从唐边地建置的调整看吐蕃围绕剑川北道的军事交通地理》
- 28 周重林《从俺答汗求茶看茶在明代的政治地位》
- 40 耿昇《法国里昂商会中国考察团对四川养蚕业与丝绸业的考察》
- 55 Gary Sigley, *Not for All the Tea in China: A Manifesto for the Slow Tea Movement*
- 64 Zhang Jinghong, *Puer Tea and Rural Transformation: A Case Study in Yiwu Yunnan*
- 82 杨海潮《彝族史中的佛教问题》
- 99 李道和《古代“啖人国”食人风俗考辨》
- 116 金黎燕《一个景颇族村寨的舶来信仰——潞西市翁下村基督教情况田野调查札记》
- 126 汪锋《白、汉、彝关系语素分析》
- 134 赵燕珍《白语言说动词 tsɔ<sup>42</sup>“说”的语法化》
- 139 Alexis Michaud、徐继荣《香格里拉县次恩丁村纳西语音系研究》
- 166 李子鹤《宝山纳西语音系研究》
- 182 罗江文《峨山汉语方言、彝语词类重叠比较》
- 190 傅林《契丹汉字音研究》
- 240 木霁弘《道痕——云南电视台“云南讲坛”《茶马古道》演讲录》
- 256 凌文锋《茶马古道研究文献综述》
- 293 征稿启事





## 摘要

### 1. 茶马古道兴起的时间——从词与物的传播说起

陈保亚

**摘要：**茶马古道可分为原生茶马古道和转型茶马古道。原生茶马古道是指因为运茶需要专门走出来的茶马古道，转型茶马古道是指早已存在的马帮古道或盐运古道等局域古道因为运茶而转型为远征的茶马古道。语言学的证据可以证明，茶传入吐蕃等民族所处的世界屋脊带的时间是在“茶”一词的声母从浊音转化为清音之前，而汉语浊音清化的时间不会晚于唐宋，所以茶入吐蕃的年代不会晚于唐宋。茶入吐蕃的年代不会晚于唐代，茶马古道的兴起也不会晚于这个年代。

**关键词：**茶马古道 兴起 时间 浊音清化 唐代

### 2. 宋代蜀茶榷禁与茶马价格述略

王晓燕

**摘要：**蜀地茶叶榷禁制度和茶马价格体系是宋代初建的官营茶马贸易体制得以运行的基本原则和基础。榷禁蜀茶，尽收茶园之茶叶，官府在博马的货源和茶叶供给数量上加以垄断，严禁私贩，以保障官营贸易活动正常进行。榷蜀茶专门用于博马，茶叶成为交易马匹的主要媒介。由官方制定茶马价格形成了以马匹规格等级、季节和地区定价的价格体系，马匹定价虽有“随市色增减”之原则，但官方在交易中掌握了主动权。南宋时期榷茶法被茶引法所取代，反映了官营茶马贸易的颓败。

**关键词：**榷禁 蜀地 茶马互市 宋代

### 3. 从唐边地建置的调整看吐蕃围绕剑川北道的军事交通地理

朱悦梅

**摘要：**唐代中后期，吐蕃在其东线的战略目标调整为“东望成都”、“取蜀以为东府”，唐蕃双方围绕唐剑南西川地区展开了激烈的争夺。限于史籍记载之不足，吐蕃王朝对唐代剑南道北部地区的军事部署及其建置体系并不清晰，但鉴于其军事压力，唐朝边地军政建制的部署与功能都有着较大的变化有调整。本文通过讨论唐朝在剑南道北部地区对内附诸羌羁縻州的再安置、松州都督府的移置、围绕西山八国的行政建置变化、行政与军事区划的局部调整等，进一步观察唐朝针对吐蕃军事力量的地理分布与道路交通所形成的具有地域特征的戍边体系，从而反观吐蕃的军事地理部署与交通地理特征，认为吐蕃在剑南川西地区部署的军事建置，基本上可分为军事攻击型的军城体系和军事驻防型的军城体系两大类。

**关键词：**唐代 吐蕃 军事建制 剑川北道 军事交通 交通地理



#### 4. 从俺答汗求茶看茶在明代的政治地位

周重林

**摘要：**开展对俺答汗求茶的研究有重要意义，它有助于我们了解茶在明代的地位，进一步认识茶对明代社会结构、制度和经济所造成的影响。明代的汉蒙关系，涉及官方的禁商与民间的通商，为了通商，蒙古人对明朝边境不停骚扰，乃至不惜发动战争，来达到重开谈判的目的。在明代的决策者看来，茶是文化融合的推动力，是民族矛盾的调节剂，茶叶意味着文化的边界与疆域。

**关键词：**明茶 汉蒙关系 民族融合 茶叶边疆

#### 5. 法国里昂商会中国考察团对四川养蚕业与丝绸业的考察

耿昇

**摘要：**法国里昂商会赴华考察团，于1895—1897年间在中国作了商务考察。他们在中国大西南考察的项目，实际上是三条路：丝绸之路、大锡和矿产之路、茶叶之路。他们特别是对于四川地区的养蚕丝织业作了详细考察。四川丝绸业于清末，正处于凋蔽状态，蚕种蜕化、养蚕技术落后，缫丝和纺织的设备与技术尚很原始。但就在这样不利的大背景下，四川仍在向毗邻省份的输出和向欧洲出口丝织品中占据着重要地位，仍然是中国丝绸的重要生产基地之一。四川为挽救中国的丝绸业作出了重要贡献。

**关键词：**川丝 外贸 养蚕 缫丝 纺织

#### 6. Not for All the Tea in China: A Manifesto for the Slow Tea Movement

Gary Sigley

**Abstract:** Tea is an almost universal and integral part of daily life and habitual social interaction. Although tea is such a ubiquitous part of daily life and an important part of the story of human civilization it is often overlooked and taken for granted. Though Chinese tea producers cannot compete with the scale and power of the Lipton's and Starbucks, at least not in the short term, they have something very valuable to draw upon that Lipton's and Starbucks have little real hope of acquiring, that is, the rich set of cultural and social values associated with the 'traditional' consumption of tea in China. The consumption of tea is traditionally a form of 'slow art' and it is perhaps the 'art of being slow' that is one of Chinese tea culture's greatest virtues. This article proposes that we consider the consumption of tea as a possible resource to draw upon the project a certain set of cultural values that will appeal not only to Chinese consumers of tea but also to the hundreds of millions (if not billions) of tea drinkers around the globe. I propose we launch a 'slow tea movement' as a way of highlighting the significance of tea consumption as part of everyday social life in ways that reclaim our own time at a moment of fast and superficial consumption. This will also

be beneficial to the image of Chinese culture abroad as it both highlights the origins of tea and also the set of cultural values that have shaped themselves around the habitual consumption of tea in China.

**Keywords:** tea, China, tradition, Pu' er, Slow movement

## 7. Puer Tea and Rural Transformation: A Case Study in Yiwu Yunnan

**Zhang Jinghong**

**Abstract:** The recent Puer tea fad in urban China has brought big changes to the tea production areas in Yunnan in recent years. My paper wants to display the rural transformation driven by the policy changes and urban demand via looking at the changes of Puer tea production and consumption in a tea village Yiwu in southern Yunnan. From the anthropological perspective, I'll explore how the unevenly changing value of Puer tea has caused both happiness and worries to the local tea peasants, and how their happiness and worries have been rooted in the historical past and the ongoing consumption revolution in urban China.

**Key words:** Puer tea, Yiwu, change, tea production, consumption revolution

## 8. 彝族史中的佛教问题

**杨海潮**

**摘要:** 部分彝族人口信仰佛教，他们是从何时开始信仰佛教的？本文将此问题放在中印文化交流和西南民族关系史的背景下，研究了彝族的几个典型支系最初接受佛教的时间与形式、彝族社会的祖先崇拜与佛教信仰之间的关系，尝试讨论信仰在传统民族 / 族群的形成过程中的作用。

**关键词:** 彝族 信仰 佛教 初始时间 民族过程

## 9. 古代“啖人国”食人风俗考辨

**李道和**

**摘要:** 世界上很多民族的早期历史中都曾有过食人风俗。从目前收集到的 77 例中国现当代民间口头流传的食人传说文本看，吃人肉的传说在很多民族中流传。众多文本都讲到远古时代的食人风俗，学者们虽然对此已有论及，但也还有太多问题需要辨析。根据古籍记载，至少在战国时代，古代岭南民族特别是壮族或相关民族的先民就可能存在“啖人”之俗，“啖人”风俗的内涵不仅有食长子以宜弟，甚至还有食父母以行孝。而根据考古发现，这样的风习很可能从新石器时代即已开始。

**关键词:** 壮族 食子 食老 宜弟 尽孝



## 10. 一个景颇族村寨的舶来信仰——潞西市翁下村基督教情况田野调查札记

金黎燕

**摘要：**位于云南省西南端靠近中缅边界的翁下村，目前并存着两种类型的宗教信仰，一种是秉承传统的泛灵信仰，另一种是舶来的基督教。翁下村出现基督教信徒的时间在2000年，距离基督教开始在德宏景颇族地区传播的时间，已经过去了将近1个世纪。基督教的传入，打破了翁下村杀牲祭祀“纳特”的单一宗教生活传统，信教与不信教的村民之间出现了一些差异和间隙。跨村庄、跨民族的基督教活动，使村庄里的信徒有了更多走出村庄的机会，拓展了他们向外的交际和活动空间。但是，这里的信徒绝大多数读不懂景颇文的基督教经典，这使他们对基督教的认识和了解都很表面，也限制了翁下村信徒人数的增长。

**关键词：**景颇族 基督教 信徒 宗教生活

## 11. 白、汉、彝关系语素分析

汪 锋

**摘要：**本文扼要分析原始白语、原始彝语和上古汉语之间的关系语素，包括三者共有的关系语素以及其中二者共有而第三者无的情况，试图通过这样的对照分析发现关系语素中蕴含的语言分化信息以及其他相关信息。结合上述数据，我们还探讨了陈保亚（2000）提出的词聚法的具体运用。

**关键词：**原始白语 原始彝语 上古汉语 关系语素 词聚法

## 12. 白语言说动词 tsɔ<sup>42</sup> “说”的语法化

赵燕珍

**摘要：**tsɔ<sup>42</sup> “说”是白语里最常见的言说动词之一，使用频率极高，且逐步语法化后还可以出现在句首、句中和句末承担不同的句法功能。

**关键词：**言说义动词 tsɔ<sup>42</sup> “说” 语法化

## 13. 香格里拉县次恩丁村纳西语音系研究

Alexis Michaud、徐继荣

**摘要：**本文依据第一手调查介绍云南省香格里拉县（前中甸县）三坝乡东坝村次恩丁自然村纳西语的音系。通过对这个方言的研究，可以得到关于纳西语比较构拟的新知识。

**关键词：**香格里拉县 次恩丁村 纳西语 音系

## 14. 宝山纳西语音系研究

李子鹤

**摘要：**这篇文章的主要目的在于对属于纳西语西部方言宝山州土语的纳西语方言作全面概述，包括其45个声母、15个韵母、声调系统，在此基础上，文章还分析归纳了宝山纳西语音系的特点。

**关键词：**纳西语 宝山 音系

## 15. 峨山汉语方言、彝语词类重叠比较

罗江文

**摘要:** 词类重叠在汉语和彝语中, 都是一种常见的现象。本文以汉语普通话为参照, 对峨山彝族自治县汉语方言和彝语中的名词重叠、动词重叠、形容词重叠的结构类型和语义特征进行了比较, 总结了共性和个性, 以此观察峨山汉语方言在语言接触中所受到的影响。

**关键词:** 峨山方言 彝语 词类重叠

## 16. 契丹汉字音研究

傅 林

**摘要:** 本文全面研究了契丹小字文献中目前释读出的汉语借词中汉字的读音, 从语音分布、词汇分布、语言接触的有阶性等角度, 为契丹小字原字与汉语音类的复杂的多一对应找出了限制条件, 分析了韵母拼写的特殊模式。通过与汉语中古音和现代汉语方言的对比, 确认了汉语史上一些重要演变的产生时间, 梳理了契丹汉字音反映的古幽燕方言与现代汉语方言之间的亲缘关系。

**关键词:** 契丹汉字音 契丹小字 对应条件 拼写模式 幽燕方言

## 17. 道痕——云南电视台“云南讲坛”《茶马古道》演讲录

木霁弘

**摘要:** 本文是作者在云南电视台“云南讲坛”专题讲座《茶马古道》的一部分, 由“茶之道”和“茶之韵”两个部分组成。“茶之道”追溯了1990年“茶马古道”考察及命名的背景、过程以及命名的合理性。茶叶的输送和茶文化的传播是茶马古道的核心, 原产地和消费地的距离决定了茶叶的远征性, 而茶叶的远征性又让茶成为茶马古道的核心; 同时, 茶叶又是大西南贡献给世界的一种生活方式, 它对世界的影响至今犹存。“茶之韵”主要介绍了中国的茶文化和云南的茶文化, 其中云南茶文化部分主要以普洱茶与云南少数民族茶文化为主。茶是中国文化的边疆, 也是中国文化软实力的典型代表, 中国茶文化的博大精深是不同地域的茶文化进行组合的结果。从历时的角度来看中国茶文化的发展, 其在传播的过程中形成了一条完整的文化边境线, 它由周边逐渐向外拓展; 从共时的角度来考察云南的茶文化, 因为受生态环境的制约, 不同区域的少数民族形成了不同的饮茶文化。

**关键词:** 茶马古道 远征性 文化边疆 普洱茶

## 18. 茶马古道研究文献综述

凌文锋

**摘要:** 在前期“西南丝绸之路”研究的基础上, 茶马古道已有的研究主要集中在线路分布、开通时间、物资贸易、文化交流、田野考察等内容, 方法上呈现出多学科参与、多方法综合运用特点, 涉及各个领域, 但也留下了若干空白。如物资贸易流动对西南地区经济、社会、文化、政治等方面的反作用; 将物资及其代表的思想观念结合起来, 尤其是将不同的文化观念对物资贸易的影响同西南地区一体化



进程结合起来研究。表现在消费研究方面，大多数学者关心的都是商品的生产在对外输出在贸易往来与消费中的“推动”作用，却很少关注消费地对产于异地但日常生活中须臾不可或缺商品的需要在贸易往来中的“拉动”作用，以及由此促动的资源分配和思想文化交流。就贸易及其商品的性质而言，虽已有学者提及了西南地区内外的“贡赐贸易”在早期物资流通中的作用，却鲜有学者讨论后期大规模贸易产生之后，同时拥有既是“商品”又是“礼品”的双重属性的物资在西南地区和更广阔的地区之间产生的维系作用。最后，就商品贸易的历史与现实而言，也鲜有人关注曾经的贸易通道茶马古道何以成了游客们争相“凝视”的目标，以及他们的“凝视”又如何进一步促进了贸易的商品及其通道的符号化，他们的“凝视活动”对今天西南地区的民众又带来了哪些方面的影响。今天的人类学关于商品及其流通的研究已经取得了众多可资借鉴的成果，从人类学的研究视角出发，将茶马古道上的物资贸易同西南地区的经济、文化、思想交流和族群关系等问题联系起来，对茶马古道同西南地区历史和今天的关联效应进行“深描”，是今后茶马古道研究进一步深入的重要方向。

**关键词：**茶马古道 综述 深描 人类学

## Abstract

### 1. About the Arising Time of the Ancient Tea & Horse Road

**Chen Baoya**

**Abstract:** The Ancient Tea & Horse Road can be divided into two types: the prototypical road and the transformed one. The former ones came into form because of the need of professional transportation of tea. The latter ones were transformed from regional road networks that traveled by caravans to carry salt and other goods and became an expedition network because of tea. The research of linguistics has proved that the word 'tea' was introduced to the Tibetan Plateau before its initial consonant shifted from voiced sound to voiceless sound. As the devoicing of Chinese language happened before Tang and Song Dynasty, either the time that tea was introduced into Tibetan or the Ancient Tea & Horse Road arose couldn't be later than Tang Dynasty.

**Keywords:** the Ancient Tea & Horse Road, arise, time, devoicing, Tang Dynasty

### 2. A Summary of Tea Trading Control in Sichuan and Tea/Horse Price During Song Dynasty

**Wang Xiaoyan**

**Abstract:** The institution of tea trading control in Sichuan and the setup of tea/horse price were the main principle and foundation of governmental tea trading for horse system. In order to guarantee the running of governmental tea trading for horses, the Song Government forbade the private trading of tea in Sichuan to collect all the tea produced in the plantations to ensure the supply of tea, which would be traded for horses bred by minority groups. Tea was the medium in Song government's trading for horses and Sichuan's tea was produced simply for this purpose. The governmental setup of tea/horse price was decided by the grade of horse, season and feeding area. Though the price of horses was determined by the need and grade of them, the initiative was held by the Song government. The replacement of tea trade control by tea trade certification during the Southern Song Dynasty reflected the decline of governmental tea trading for horses.

**Keywords:** trading control, Sichuan, trading tea for horses, Song Dynasty

### 3. The Adjustment of Establishment in Tang' s Frontier and the Military Traffic Geography around North Jianchuan of Tubo' s Strategy

Zhu Yuemei

**Abstract:** As Tubo' s strategy was to occupy Chengdu in the late Tang Dynasty, it had triggered fierce battles between Tubo and Tang in Jiannan Xichuan area. Though we can' t get a clear image of the military deployment and administrative establishment of that area, we can see the adjustments of Tang Dynasty under military pressure. This article discusses the characters of Tang' s defending system reflected by geographic distribution and traffic network through the analysis of re-settling of affiliated Qiang, the movement of Dudu Fu in Song state, the administrative changes of Xishan Baguo, regional changes of administrative and military divisions etc.. It can be concluded that the military establishment of Tubo in Jiannan Chuanxi area could be sorted into attacking and defending two types.

**Keywords:** Tang Dynasty, Tubo, military establishmen, North Jianchuan, military traffic, traffic geography

### 4. Altan Khan's Appealing for Tea and Political Status of Tea in Ming Dynasty

Zhou Chonglin

**Abstract:** The research on Altan Khan' s appealing for tea has considerable significance. Through the exploration of effects tea had on social structure, political system and economy we can find out the role that tea had played in the Ming dynasty. It involves Sino-Mongolian relationship, the prohibition of tea trade and the smuggling of tea among common people. The Mongols tried to establish a tea market at all costs including conflict along the border region or even wars. But in the eyes of Ming governors, tea was the driving force to push forward cultural integration, the regulator of ethnical contradiction, the boundary of culture of great Ming empire.

**Keywords:** Tea in Ming dynasty, Sino-Mongolian relationship, Ethnic fusion, tea border

### 5. The Investigation of Chinese Delegation of Lyon Commerce Chamber on Sichuan' s Sericulture and Silk Industry

Geng Sheng

**Abstract:** The Chinese Delegation of Lyon Commerce Chamber made an commercial investigation from 1895 to 1897. The subject of their investigation focused on three roads in southwest China: the silk road, tin & mine road, the tea road. They made a

detailed investigation on the silk industry of Sichuan. While it was declining in the late Qing Dynasty, silk still was one of the important items that Sichuan exporting to neighboring provinces and Europe. Sichuan was still an important base of Chinese silk industry and had contributed a lot to revive it.

**Keywords:** Sichuan Silk, export, silkworm breeding, silk industry, textile

## 6. 只取一瓢饮：慢生活宣言

席格伦

**摘要：**茶叶是最全球化的、不可或缺的日常生活和社会交往之物，作为日常生活和人类文明中一个非常独特的部分，它经常为人所忽视，常常被人当做理所当然的。虽然至少在短期内，中国的茶商们无法与立顿和星巴克的规模相提并论，但是他们却有立顿和星巴克难以企及的优势，即中国传统茶叶消费中的丰富的文化和社会蕴含。传统的饮茶活动是一个“慢艺术”或者说“变慢的艺术”，二者正是中国茶文化的精髓之一。鉴于饮茶作为不仅对中国消费者而且对全球数亿茶客而言都可能具有一系列文化价值的借鉴项目，本文提议我们发起一场“饮茶慢生活运动”，以此重新唤醒茶叶消费在我们这个快速、肤浅消费的社会中作为每天的社会生活的价值。这不仅将重现茶叶的本真，同时也将突出中国传统茶叶消费中的一系列文化价值，从而有助于中国茶文化形象在全球的塑造。

**关键词：**茶叶 中国 传统 普洱 慢生活

## 7. 普洱茶与乡村变迁——以云南西双版纳勐腊县易武乡为例

张静红

**摘要：**近年在城市里兴起的普洱茶收藏热引发了普洱茶生产地的诸多变迁。本文以普洱茶的重要原产地之一、云南西双版纳勐腊县易武乡为例，讲述过去半个多世纪、特别是近二十年的时间里，受茶叶政策和外界消费需求变化的影响，易武在农业经济、茶树种植生产和茶叶消费等方面所发生的一系列变化。文章展现普洱茶价值之无常的变化给当地人在心理和实际生活上带来的喜乐与焦愁，并力求探析这些喜乐焦愁与人们关于历史的记忆和当下中国的消费革命浪潮是如何紧密联系在一起的。

**关键词：**普洱茶 易武 变迁 茶叶生产 消费革命

## 8. The Initial Date and Form of Buddhism As a Belief of The Yi-zu

Yang Haichao

**Abstract:** Yi-zu (Yi nationality, or Lolo) has many branches in southwestern China, and some of them believe in Buddhism. This paper studied when and how these branches accepted Buddhism at the beginning, and the relation between the ancestors worship and the Buddhism belief in Yi society, from the viewpoint of cultural communication between China and India and of historical relationship of ethnic groups in southwestern China, the answers would be helpful to understand how beliefs had worked in traditional non-

Chinese area, especially in the Nanzhao kingdom, and about the concept of ethnicity there.

**Keywords:** Yi-zu, belief, Buddhism, initial date, formation of an ethnic group

## 9. A Textual Research on Cannibalism in Ancient times

**Li Daohe**

**Abstract:** There have been wide spread cannibalism all over the world in ancient times. We can also see its popularity in many nationalities of China from the 77 cases collected in the text of folktales. There have been many scholars talked about this custom. But there a still a few questions to answer. According to ancient records, there had been cannibalism in ethnic groups living to the south of Qinling, especially in the ancestors of Zhuang and their relatives. People either ate the flesh of elder to benefit the younger ones, or ate their parents' flesh to demonstrate their filial piety. And discoveries of archeology showed that this custom maybe began from the New Stone Age.

**Keywords:** Zhuang nationality, eating son, eating parent, benefit the younger, show filial piety

## 10. The Imported Belief of a Jingpo Village: Fieldwork Notes of Christianity in Wengxia Village of Luxi

**Jin Liyan**

**Abstract:** Wenxia village locates in the southwest of Yunnan and is very close to the boundary between China and Burma. There are two different kinds of beliefs in this village: traditional animistic belief and imported Christianity. The first Christian appeared in this village in 2000, almost a century after Christianity spread into Dehong. Christianity broke the only traditional religious life 'Nate', which need people to kill animals to sacrifice to. Thus a gap appeared between people who believe in Christianity and people who don't. Christianity activities including different villages and nationalities have created more chances for Christian to get out of their small village and know the outside world. But most of the Christians can't read Christianity classics written in Jingpo language, which has limited their knowledge of Christianity to the exterior and restrict the number of believers.

**Keywords:** Jingpo nationality, Christianity, believers, religious life

## 11. Analysis of Relative Morphemes in Bai, Chinese and Loloish Language

Wang Feng

**Abstract:** This article analyzed relative morphemes of proto-Bai, proto-Yi and old Chinese language, including morphemes that they all have and those two of them have while the other one don't. By doing this comparison, it tries to find the language differentiation and related information hidden in relative morphemes. The data in this comparison can also help us understand the application of word clustering principle advocated by Chen Baoya(2000).

**Keywords:** proto-Bai, Proto-Loloish, old Chinese, relative morphemes, word cluster

## 12. The Grammaticalization of the verb tso<sup>42</sup> “说” in Bai language

Zhao Yanzhen

**Abstract:** tso<sup>42</sup> 说 is one of the most popular saying verbs in Bai language which is used frequently. After its grammaticalization, it can also be used either in the head or in the body or in the end of a sentence to have different syntactic function.

**Keywords:** saying words , tso<sup>42</sup> 说, grammaticalization

## 13. A Study on the Naxi Sound System of Ci' ending Village, Shangrila County

Alexis Michaud, Xu Jirong

**Abstract:** This article introduces the sound system of Naxi language in Ci' ending village, Sanba Township, Shangrila county, Yunnan province according to our first-hand materials from fieldwork. Through the study on this dialect we can get new knowledge about the comparison and construction of Naxi language.

**Keywords:** Shangrila county, Ci' ending village, Naxi language, sound system

## 14. A Study on the Naxi Sound System of Baoshan

Li Zihe

**Abstract:** The main aim of this article is to give an comprehensive introduction of a dialect of Naxi language, which belong to the local expression of Baoshan state, western Naxi dialect. The sound system includes 45 consonants, 15 vowels, tones. In the end, it concluded the character of the sound system of Naxi dialect in Baoshan.

**Keywords:** Naxi Language, Baoshan, sound system



## 15. The Comparison of the Speech Overlapping of Chinese Dialect and Yi Language in E' shan County

**Luo Jiangwen**

**Abstract:** The speech overlapping is a common phenomenon in both Chinese and Yi language. This article, as a reference to mandarin Chinese, makes comparison of the Chinese dialect of E' shan County and the type of structure and the semanteme of the noun overlapping, verb overlapping, adjective overlapping in Yi Language, summarizing their similarity and individuality for observing the influence that the E' shan Chinese's contact with other languages.

**Keywords:** E' shan Dialect, Yi Language, Speech Overlapping

## 16. The Study of The Tone of The Khitan Chinese

**Fu Lin**

**Abstract:** This article studies the tone of Chinese Loanwords which could be distinguished from the Khitan Small Script, to find the limiting condition of the complex correspondence between the original words of Khitan Small Script and Tone of Chinese, which is analysed from the voice distribution, word distribution, the order of language contact, etc.. It also analyzed the special mode of the vowel spelling, comprehensively. With the contrast between the tone of old Chinese and the tone of modern Chinese dialect, it confirmed the time of some important evolutions in Chinese language history, clarified the relationship of the ancient Youyan dialect with modern Chinese dialect.

**Keywords:** Tone of The Khitan Chinese, Khitan Small Script, The condition of correspondence, Mode of spelling, Youyan dialect

## 17. Relics of the Ancient Tea & Horse Road

**Mu Jihong**

**Abstract:** This article is a part of the special lecture named THE ANCIENT TEA AND HORSE ROAD, which is a phase of the program of Yunnan Forum produced by Yunnan TV station. This lecture is made up of two parts which named Road of Tea and Art of Tea. Road of Tea reviews the background, process of the expedition and nomination of the ancient tea and horse road, and reviews the rationality of the name of road as well. Delivering tea and the communication of the tea are the core of the ancient tea and horse road, the distance of source area and consumption area means its character of expedition and the character makes tea a core of the ancient tea and horse road. In the other hand, drinking tea is the life style that the Southwest contribute to the world

and the effect of tea is still spreading. Art of Tea introduces the Chinese tea culture and tea culture of Yunnan Province, and Pu' er tea and minority nationality tea are most important parts in the tea culture of Yunnan Province. Tea is the frontier region of the Chinese culture and typical representative of soft power of Chinese culture as well. The extensive and profound Chinese tea culture is the result of the combination of all the tea from different regions. From the diachronic perspective, it could be found that the development of Chinese tea culture has formed a complete frontier region in the process of spreading to the surrounding. From a synchronic perspective, the tea culture of Yunnan Province forms different culture of drinking tea in different minority nationality regions because of the ecological constraint.

**Keywords:** The Ancient of Tea & Horse Road, Character of Expedition, The frontier Region of The Culture, Pu' er Tea

## 18. A Summary of Articles on the Tea & Horse Road

**Ling Wenfeng**

**Abstract:** Basing on the research of the Southwestern Silk Road, researchers of the Tea & Horse Road have written hundreds of articles discussing where the road passed, when it came into shape, trades on the road, culture communications, fieldworks etc. Though their articles have answered dozens of questions about the road, there are still some questions that they've neglected. Such as the retroaction that commercial activities had on economy, society, culture and politics. Few researchers discussed the impact that people's different perceptions of goods had on the integration of southwest China. As for the study of consuming, lots of scholars have discussed the acceleration of manufacturing while few of them paid attention to the requirement from the market. Though scholars have talked a lot about the impact that tributing had during trading, few of them noticed the items that businessmen carried are both goods and gifts circling in southwest China, which connected producers and consumers both physically and mentally. The Tea & Horse Road was a trading network stretching over the mountains and valleys in the southwest of China. And now it has become a hot spot attracting thousands of tourists to gaze. Besides its character as a landscape, the process of this shift has a lot to do with people's tastes and ways of consuming nowadays. There have been lots of achievements in anthropological study of goods and their trading. We can also see the Tea & Horse Road from this angle by integrate it with the environment, economy, culture,

communication and ethnic relationship of southwest China. So a deep description of the Tea & Horse Road integrated with the southwest of China would be an important task in front of us.

**Keywords:** the Tea & Horse Road, Summary, Deep description, Anthropology

# 茶马古道兴起的时间

## ——从词与物的传播说起<sup>①</sup>

陈保亚

(北京大学中国语言学研究中心、北京大学中文系)

### 一、我们的早期观点再分析

汉族、侗台、苗瑶、南亚民族等活动地区有自己的产茶区，运茶古道是局部的。吐蕃没有产茶区，必须有远征道路往汉族等茶区取茶，即茶入吐蕃必然形成远征古道。茶入吐蕃的上限就是茶马古道出现的上限。

茶马古道有很多重要的段落和分支是更早的古道转型的结果，这些前茶马古道对茶马古道的形成有重要意义。蜀身毒道就是重要的前茶马古道，当然这些前茶马古道的时间上限并非是茶马古道出现的时间上限。茶马古道可分为原生茶马古道和转型茶马古道。原生茶马古道是指因为运茶需要专门走出来的茶马古道。转型茶马古道是指早已存在的马帮古道或盐运古道等局域古道因为运茶而转型为远征的茶马古道。无论是哪一种情况，茶马古道出现上限都应该以出现茶的传播为准，因此弄清茶入吐蕃的时间，也就弄清了茶马古道兴起的时间。

《西藏政教史鉴》记录了下面的材料：

茶叶亦自文成公主输入藏土。

关于文成公主入藏，《旧唐书·吐蕃传》是这样记载的（《文渊阁四库全书》）：

贞观十五年，太宗以文成公主妻之，令礼部尚书、江夏郡王道宗主婚，持节送公主于吐蕃。弄赞率其部兵次栢海，亲迎于河源。

文成公主入藏是唐贞观十五年，为公元641年。目前汉文献中还没有发现更早的茶叶进藏时间的记录，也没有发现支持这项记录的其他材料，因此有学者怀疑《西藏政教史鉴》“茶叶亦自文成公主输入藏土”的真实性。

1992年，我们曾经从语言学的角度论证了茶入吐蕃的年代在唐代。“茶”这个词在藏文读da，是一个浊声母词（陈保亚1992；木霁弘、陈保亚等1992）。藏文是在唐代制定的，所代表的音系反映了原始藏语的读音。“茶”一词在《广韵》中也是浊声母，反切是宅加切，属澄母平声麻韵开口二等字，

<sup>①</sup> 本项目得到以下项目资助：①教育部人文社会科学重点研究基地重大项目：基于系统语音对应的核心词分阶及建模研究，11JJD740004；②韩国：POSCO TJ Park Foudantion；③四川省凉山州社科联：彝语文本解读和华夏文明起源研究。

王力先生上古音构拟为 dea, 中古音构拟为 dɛa<sub>2</sub>。有些学者的拟音有细微的差别, 但肯定都是浊音。《广韵》反映的是唐及唐以前的中原汉语读音, 当时“茶”的声母还没有清化。自宋及宋以后, 口语中的“茶”字便开始清化了。既然吐蕃借的是浊声母的“茶”字, 这个借用的时间就不会晚于唐代, 茶叶入吐蕃的年代也不会晚于唐代。

我们还根据唐人李肇所著《唐国史补》吐蕃饮茶的记载, 认为茶入吐蕃可以上推到唐代, 因此茶马古道的兴起可以上推到唐代(陈保亚 1992; 木霁弘、陈保亚等 1992)。再来回顾一下李肇的这段记录:

常鲁公使西蕃, 烹茶帐中, 赞普问曰: “此为何物?” 鲁公曰: “涤烦疗渴, 所谓茶也。”  
赞普曰: “我此亦有。”遂命出之, 以指曰: “此寿州者, 此舒州者, 此顾渚者, 此蕲门者, 此昌明者, 此邕湖者。”

有学者根据李肇的材料中有“此为何物”的提问, 认为吐蕃饮茶习俗当时还不普及。最近杨海潮也对这个问题作了比较详细论证(杨海潮 2007)。但从李肇这段对话也可以有另一种解释, 即当时吐蕃已经知道多种茶, 只是吐蕃的茶和汉地制作的茶不一样, 所以赞普有“此为何物”的提问。上段引文中, 赞普接着能说出好些茶叶产地, 就是证明。如果从这个角度解释, 说明吐蕃赞普对茶叶有相当的了解, 茶叶至少在上层社会已经比较普及。赞普提到的茶叶产地, 除了“湖”, 其他都是陆羽《茶经》提到的产茶区:

寿州: 安徽

舒州: 安徽

蕲州: 《唐书·地理志》载: “蕲州土贡有茶, 而其茶尤以蕲水为特着, 蕲水之茶又在县之北山。”

顾渚: 浙江

昌明: 西昌昌明神泉县西山(现四川绵阳安县、江油)

唐朝的监察御史常鲁奉使入吐蕃议盟的时间是唐德宗建中二年(781年), 而唐德宗在位 26 年(779—805 年), 活动时间范围在文成公主入吐蕃 100 多年后, 当时赞普能分出茶叶产地, 可以看出当时饮茶习俗在吐蕃已经有一定的普及程度。这一点和《汉藏史集》的记录相吻合。

在李肇《唐国史补》材料中提到的吐蕃所知道的产茶地, 还有安徽、浙江, 因此, 除了吐蕃自己翻越横断山取茶, 青藏线应该是一条主要运茶线路。从我们对茶马古道的界定看, 当时吐蕃上层需要茶, 茶又是远征文化因子, 青藏线又崎岖难行, 驮运工具又主要是马, 符合茶马古道兴起的几个条件(陈保亚 2004), 所以可以不严格地说, 青藏线(唐蕃古道)也应该是最早兴起的茶马古道之一。

任新建(泽旺夺吉 1995)、杨海潮(2007)认为唐代吐蕃是把茶作为药物而不是作为饮料使用, 也是一种可能的解释。无论是作为药物还是饮料, 由于吐蕃等民族生活的世界屋脊带不产茶, 连接内地和吐蕃地区的茶马古道必然形成。如果这种茶作为饮料或药物等生活的必需品, 茶马古道就开始形成。

## 二、词与物的进一步证据

从词与物的传播看，当时茶在世界屋脊地带传播也有了一定的规模。根据陈保亚（1999）、汪锋（2006、2011a、2011b）、汪锋、陈保亚（2010）的研究，汉语浊音形式的“茶”一词在茶马古道上的语言中分布相当广。

先看藏缅语中“茶”的分布。原始白语、原始彝语的“茶”是浊音形式：

词项	原始白语	TL	GX	EQ	EG	JM	JX	DS	ZC	MZL
茶	drɔl	djo35	dzo12	tjo21	tɕo21	tʰo21	tsou21	tʂou21	tso21	tso21

词项	原始彝语	喜德	武定	江城	巍山	撒尼	南华
茶	lɒ9	la55	lu55	lo21	la21	lɒ11	lo21

原始羌语目前还没有构拟，但从羌语支的现代语言看，有不少地方还保留了浊音：

词项	羌	兰坪普米	九龙普米	嘉戎	道孚	却域	扎坝	木雅	贵琼	史兴	吕苏
茶	tʂha	ɕɕu13	ɕe35	tʂha	ɕa	tɕɔ13 tɕɔ55	tɕil3	tɕæ24	tɕha31	tɕyi55	dzæ35

汪锋认为原始彝语、原始白语和汉语的浊音形也能够对应起来：

词项	原始彝语	原始白语	上古汉语〉中古汉语
茶	lɒ9	drɔl	drag 〉 dræ1

这说明汉语“茶”一词在清化以前，已经传播到了藏缅语的藏语、彝语、羌语等语言中。藏语、彝语、羌语是藏缅语中有代表性的语言，藏缅语民族是茶马古道上的主要民族之一，其中大部分都生活在横断山和青藏高原的不产茶的地区，由此可以进一步断定，茶进入吐蕃和世界屋脊带上其他民族的时间在宋以前，而且已经有相当的数量。以上原始彝语和汉语的对应还可以进一步确认，即使不考虑彝语的对应，汉语浊音“茶”一词的传播在世界屋脊带上已经有相当的规模。

再看侗台语。侗台语中“茶”有几种形式：

汉中古音	原始台语 拟音	原始傣泰 拟音	泰	德傣	西傣	龙州壮语	剥隘壮语	老挝	白傣	黑傣	Lu	孟连	金平	元阳	武定	元江	马关	绿春	侗	水
*ɕa2	*ɕa2	*ɕa2	tɕhaa2			tɕa2	ɕa2	sa2	tse2	tse2			ɕe2						ɕe2	tɕa2
		*la4			la4						la4	la4	la4	-la4		la4		lɒ4		
				jə5	je5-															
															tʂha4		tsha4			



原始台语的 \*dza2 在台语中分布很广，这一形式和汉语中古 \*da2 对应，是汉语借词。这说明原始侗台民族，也即原始百越民族，在分化以前已经和汉族有了以浊音的茶为符号的共同茶文化活动。上面提到，吐蕃、彝族、羌族、白族和以浊音的茶为符号的共同茶文化活动，联系到汉语和侗台民族共同使用浊音“茶”一词的情况，可以说整个茶马古道从汉族、侗台民族的产茶区到世界屋脊带的耗茶区，以汉语浊音“茶”为共同词的茶文化圈已经形成。

原始傣泰语有个形式 \*la4，这个形式只在傣泰语诸语言中分布，不在北部台语、中部台语以及侗水语中分布。这个形式是否和前面提到的彝语有关系？方国瑜《普洱茶》一文认为彝语撒尼方言、武定方言作 la，纳西语、拉祜语作 le，与西双版纳傣语 la 同，是傣族供应茶的结果<sup>①</sup>，我认为有道理。若如此，则从傣语区往云南西北有一条茶的传播路线。这条 \*la 的传播路线应该比汉语浊音“茶”传播路线更早，因为汉语作为强势语言的势力很大，一旦浊音“茶”的传播路线形成，\*la4 取代 \*dza2 的可能性是很低的。

最近，杨海潮考证了早期汉文典籍中记录的茶的名称，通过比较古汉语和古藏语中茶的名称，从语言学的角度利用对音材料论证了茶文化最初是从滇川交界地带、大约在东汉至魏晋这一时期传进藏区的（杨海潮 2010）。这一点和 \*la4 的传播路线可能有关系。这一观点也和我们早期关于茶马古道起源时间不晚于唐代的观点（陈保亚 1992；木霁弘、陈保亚等 1992）不矛盾。如果这一点观点能够成立，也支持下面要启用的证据。

### 三、重新关注《汉藏史集》

我们在 1992 年提出茶马古道兴于唐代的时候（陈保亚 1992；木霁弘、陈保亚 1992），已经注意到陈庆英翻译《汉藏史集》。这是达仓宗巴·班觉桑布 1430 年写的著作，里面多处谈到吐蕃早期关于茶的活动，年代相当于唐代。由于这是一部追述过去的事情，所追述的事情是否可靠，我们当时有顾虑，所以没有引用该书的材料。现在，由于我们可以从词的传播上明确断定茶入世界高地不晚于唐，而且茶的传播已经有一定的规模，我们认为达仓宗巴·班觉桑布所作的关于吐蕃茶文化的早期追述不会是没有根据的。

现在来分析藏文史籍《汉藏史集》的记录。据《汉藏史集》上篇第十三章《茶叶和碗在吐蕃出现的故事》记载，松赞干布之曾孙都松莽布支（又译：都松芒波杰）在位时茶和茶碗已经在吐蕃出现。关于茶的出现，有如下记录：

此王（都松莽布支）在位之时，吐蕃出现了以前未曾有过的茶叶和碗，详细情形将在别处介绍，此处仅叙其大概。某一个时候，国王都松莽布支得了一场重病，当时吐蕃没有精通医道的医生，国王只能注意饮食行动，加以调理。当国王安心静养之时，王宫屋顶的栏杆角上，飞来一只以前没有见过的美丽的小鸟，口中衔着一根树枝，枝上有几片叶子，在屋顶上婉转啼叫。国王看见了小鸟，开初并没有注意它。第二天太阳刚刚升起时，小鸟又飞来了，

① 方国瑜《普洱茶》，方国瑜《方国瑜文集》第四辑，昆明：云南教育出版社 2001 年。

还和前一天一样啼叫。国王对此情景不禁犯疑，派人去查看，将小鸟衔来的树枝取来放到卧榻之上。国王发现这是一种以前没有见过的树，于是摘下树叶的尖稍放入口中品尝其味，觉得清香。加水煮沸，成为上好饮料。于是国王召集众大臣及百姓，说，“诸位大臣平民请听，我在这次病中对其它饮食一概不思，惟独小鸟携来的树叶作为饮料十分奇妙，能养身体，是治病之良药。对我尽忠尽力的大臣们，请你们去寻找这样的树长在何处。对找到的人我一定加以重赏”。吐蕃的臣民们遵命在吐蕃的各个地方寻找，俱未找到。大臣中有一名最为忠心、一切只为国王着想之人，沿着吐蕃边境寻找，看见汉地有一片密林，笼罩紫烟，就前往该处。他心想：“那边的密林之中，必定有这样的树木。”密林的这一边，有一条大河，渡不过去，却隔着河望见那种树就长在对岸林中。大臣想起国王之病，决心冒险过河。此时忽然有一条大鱼在他面前出现，游过河去，使大臣看到河面虽然宽阔，但水深并不足以淹没人，心中大喜，就沿着鱼游过的路线涉过大河。大臣到达森林之中，只见大多数都是小鸟带来树枝的那种树，心想：“这必定是鱼王显现，为我引路。”他欢喜不尽，采集此树树枝一捆。又思量道：“此物对我王之病大有效用，中间道路如此遥远，若有人前来帮助背负，或有一头驮畜，岂不更好。”想到此处时，忽然有一白色母鹿，不避生人，跑到身前。大臣想：“此鹿或者可以驮载。”乃试验之，果然如愿，于是将此树枝让母鹿驮上一捆，大臣自己背上一捆，返回国中。路上跋涉，非止一日。一月之间，母鹿驮载，直送大臣到达能望见吐蕃国王宫城之处。吐蕃大臣在此处召集民夫，将树枝送到国王驾前。国王十分欢喜，对此大臣重加赏赐。国王疗养病体，亦大获效益。（《汉藏史集》p104—105）

我认为这是极其重要的一段记载。

都松莽布支在位时间为唐高宗仪凤三年（678年）至武则天长安四年（704年），这一事件距离文成公主进藏时间（唐太宗贞观十五年，641年）不久，这可能不是偶然的。如果说是后人的附会，时间为什么这么近？另外，根据陈庆英、沈卫荣（1988）的研究，《汉藏史集》具有很高的史料价值。上段关于茶叶在西藏出现的叙述我认为是可信的，除了个别神话色彩，从这段叙述可以概括出三个重要内容：

（1）吐蕃上层在都松莽布支时代已经开始用茶治病。

（2）吐蕃已经开始自己寻找茶叶，寻找地带是在和吐蕃边境相邻的汉地，即“沿着吐蕃边境寻找，看见汉地有一片密林”。都松莽布支在位时间（676—704年）云南正处在南诏（737—902年）时期，当时接近吐蕃的能种植茶叶的汉地，只能是四川西部的产茶区。吐蕃要到四川取茶，就需要翻越横断山。在李肇《唐国史补》材料中提到的产茶地，有四川的昌明，即今天的江油、安县一带，可能是一个证据。

（3）“一月之间，母鹿驮载”暗示了后来马帮运茶方式的出现和远征线路的出现。

从汉语文献看，直到北宋以前，没有关于茶马互市的记录，但藏语文献记录藏族用茶已经早到七世纪，可以说，七世纪民间运茶已经出现，茶马古道也已经出现。

#### 四、余论：茶马古道的时不晚于唐代

总之，语言学的证据可以证明茶入吐蕃等民族所处的世界屋脊带是在“茶”一词清化前进入的，而汉语浊音清化的时间不会晚于唐宋，所以茶入吐蕃的年代不会晚于唐宋。由于“茶”的浊音形式的分布在吐蕃、彝、羌、白等民族语言，说明“茶”一词在浊音清化以前，茶在世界屋脊带上的传播已经有相当的规模。在语言证据的基础上再来看文献记录，藏文文献《汉藏史集》和汉文文献《唐国史补》所记录的吐蕃在七八世纪用茶的习俗和风气就不是孤证，两种文献还可以相互印证。至于茶当时是药品还是日常生活用品，尚可再作研究。无论哪种用法，由于世界屋脊带不产茶，唐代马帮从横断山东侧往世界屋脊带的远征运茶活动必然出现。如果杨海潮（2010）的证据能够成立，则马帮运茶活动还可以提前。可以说，茶入吐蕃的年代不会晚于唐代，茶马古道的兴起也不会晚于这个年代。

#### 参考文献

- 陈保亚 1999, 《汉台关系词声母有序对应规则表》，《语言学论丛》第 22 辑，北京：商务印书馆。
- 陈保亚 2004, 《论茶马古道的起源》，《思想战线》2004 年第 4 期。
- 陈保亚 2005, 《论滇楚古道的形成及其文化传播地位——茶马古道早期形态研究》，《思想战线》2005 年第 6 期。
- 陈庆英、沈卫荣 1988, 《简论〈《汉藏史集》〉》，《青海社会科学》1988 年第 4 期。
- 达仓宗巴·班觉桑布 1430, 《汉藏史集》，陈庆英译，拉萨：西藏人民出版社 1986 年。
- 木霁弘、陈保亚等 1992, 《滇藏川大三角探秘——茶马古道研究》，昆明：云南大学出版社。
- 汪锋 2004, Language contact and language comparison—the case of Bai, Institute of Linguistics, Academia Sinica (City University of Hong Kong: PhD Thesis)
- 汪锋 2011a, 《语言接触与语言比较——以白语为例》，北京：商务印书馆。
- 汪锋 2011b, 《从汉藏语言看酒文化圈与茶马古道》，《科学中国人》2011 年第 5 期。
- 汪锋、陈保亚 2010, 《原始彝语》，王士元等主编《茶马古道研究集刊》第一辑，昆明：云南大学出版社。
- 杨海潮 2007, 《藏区早期的茶文化及其与云南的关系——兼答王明达先生》，《普洱》2007 年第 3 期。
- 杨海潮 2010, 《茶文化初传藏区的时间与空间之语言学考证》，《青海民族研究》2010 年第 3 期。
- 泽旺夺吉 1995, 《藏族饮茶历史小考》，《文史杂志》1995 年第 3 期。
- 朱自振 1996, 《茶史初探》，北京：中国农业出版社。

# 宋代蜀茶榷禁与茶马价格述略

王晓燕

(西南大学西南民族教育与心理研究中心)

茶马贸易是中原农业地区和周边畜牧业地区间的茶(以茶为主)与马(以马为主)的一种互惠互利的物物交换活动,它在我国民族贸易发展史上持续长达一千余年,经历了唐、宋、元、明、清五个封建王朝,甚至民间茶马贸易延至民国时期。

由于政治、经济和军事的需要,宋王朝把茶叶与国防建设联系起来,在传统的民间茶马贸易的基础上形成了一个由封建官府主持和控制、通过国家法律和行政干预作为保障、由政府配置人力、物力、财力资源的一套比较完整的经营体制,即官营茶马贸易经营体制。本文所探讨的茶叶榷禁和茶马价格体系是其贸易体制中的重要组成部分,是该官营体制运行的基本原则和基础。

## 一、榷禁蜀茶

宋初,榷茶只限于江淮和东南一带。川峡地区,听民自买自卖,“蜀之茶园,皆民两税地,不殖五谷,唯宜种茶。”百姓应缴赋税折输绢绢、绵、草等物,蜀地“民卖茶资衣食,与农夫业田无异”<sup>①</sup>。但是,宋神宗即位以后,朝廷为了发展与西北吐蕃的茶马贸易,在蜀地开始实行榷茶制度。

宋神宗时,国家积贫积弱,神宗重用王安石变法,以期富国强兵。若能从西北获取充足的战马,无疑是充实国力所必不可少的。熙宁五年(1072年),王韶收复熙、河、洮、岷、叠和宕州等地,熙宁七年(1074年)上言:“西人颇以善马至边,其所嗜唯茶,而乏茶与之市,请趣买茶司买之。”<sup>②</sup>熙河一带畜牧业发达,马匹繁盛,唯独缺茶。当地自然环境不宜于茶叶生长,而茶叶又是西北少数民族日常生活不可或缺的必需品。自西北少数民族形成饮茶习俗后,当地所消费茶叶主要运自四川。位于鄜州、延州、环州、庆州之“浅蕃”和原州、渭州和镇戎军之吐蕃“熟户”,多食万春、瑞金、大竹、洋州等四色纲茶,“远蕃”多嗜名山茶<sup>③</sup>。“远蕃”指与官府交易马匹吐蕃各部落,包括熙、河、洮、岷等地的吐蕃。为了保障政府博马茶货源充足,朝廷开始在蜀地榷茶,“川陕榷茶之法,本以市骏实边,使茶无滞货,则马来数多,边备充足”<sup>④</sup>。

### 1. 蜀茶之榷法

(1) “园户有茶一本,而官市之,额至数十斤”,即茶司尽榷民茶,园户所产茶叶要全部卖与茶司;(2) “随买随卖”,官府随时征购园户随时出卖;(3) “给借保任,输入视验,皆牙侩主之”,

① 《宋史》卷183《食货五》。

② 《宋史》卷167《职官七》。

③ 《宋会要辑稿》第84册,职官43之96。

④ 《宋会要辑稿》第84册,职官43之100。

茶司与园户交易的中介人牙侏，负责为园户担保、检验茶叶等级；（4）“以茶价增减或不一，裁立中价”，因茶价涨跌变化不定，官定茶价，取中间价；（5）“今日买十千之茶，明日即作十三千卖之”，所收茶叶取息十分之三。

由以上规定可知，蜀地榷法不同于江淮和东南，收购茶叶的数额、价格和时间都由茶司确定。

## 2. 蜀茶之禁规

为保障榷茶制度的推行和课额足数，规定：（1）“园户有逃而免者，有投死以免者，而其害犹及邻伍”，园户若逃走或死亡，则转嫁于邻里；（2）严禁园户砍伐茶树；（3）严禁私贩茶叶：“稍重至徒刑，仍没缘身所有物，以待赏给”，百姓有用钱800私买茶叶40斤者，判徒刑一年，出赏三十千，与盗贼所盗赃物达到二贯，量刑相同；有贩私茶入熙河、秦凤、泾原路者，按私贩腊茶法处置；（4）禁止园户采造黄花秋叶之劣等茶叶，犯者没官<sup>①</sup>；（5）指挥园户如有将茶籽、茶苗转卖入蕃及买之者并流三千里，不以赦降，原免告捉赏钱五百贯，园户籍没入官，州县失觉察并透露当职官，并徒二年科罪，私贩茶苗比茶籽为害尤重，下刑寺审覆<sup>②</sup>；（6）私贩川茶已过抵接顺蕃处州县，于顺蕃界首及相去伪界十里内捉获犯人，并从军法；若入抵接顺蕃处州县界，未至顺蕃界首捉获者，减一等，许人捕，所贩物货并给充赏。<sup>③</sup>

## 3. 蜀茶榷禁害民

蜀地榷茶专为博马之用，关系到官营茶马贸易的发展。但是，蜀地榷茶后，四川园户倍受盘剥，苦不堪言。“官所给钱，靡耗于公者，名色不一，故费于牙侏者又不知几何。是官于园户名为平市，而实夺之。”<sup>④</sup>官府所给茶钱只能应付各种苛捐杂税和牙侏的盘剥，故名为平买，实为夺取。李杞在任侵剥园户，“茶户输受之际，往往厌其斤重，侵其价直，法既加急矣。”<sup>⑤</sup>岁课收入为40万缗，李稷“治茶五年，百费外获净息四百二十八万余缗”。“[陆]师闵榷利，尤刻于前”，不仅增收课税，而且扩大了榷茶区域，禁榷文州、龙州等陕西茶，课利年入百万缗。

## 4. 榷禁政策的调整

### （1）建炎初年的卖引法

宋室南渡，历经战乱，茶司茶货积压难售卖，官亏其本，又岁增官买茶，预收茶户本钱，致园户破产。与此同时，“茶日滥杂，官茶既不堪食，则私贩公行，刑不能禁”。茶马提举赵开建议“痛减额以苏茶户，轻立价以惠茶商，如此则私贩必衰，盗贼消弭，本钱既常在，而息钱自足。”榷禁之法开始调整：

A. 废除官买官卖茶法，参照政和二年东京都茶务所创条约，印给茶“引”，使茶商执“引”与茶户自相贸易。B. 改成都旧买卖茶场为合同场买引所，仍于合同场置茶市，交易者必须在茶市交易，“引”与茶必相随。C. 茶户十或十五共为一保，并籍定茶铺姓名，互察影带贩鬻者。D. 茶引定价，春季每斤茶“引”钱70，夏季则为50。E. 行商每斤茶征税一钱，住商每斤茶征税一钱半。其合同场监官除验引、

① 《宋史》卷184《食货下六》。

② 《宋会要辑稿》第84册，职官43之114。

③ 《宋会要辑稿》第136册，食货31之三。

④ 《宋史》卷184《食货下六》。

⑤ 《宋史》卷184《食货下六》。



秤茶、封记、发放外，不得干预茶商、茶户交易之事。<sup>①</sup>

## （2）淳熙年间的调整

大臣敛财，进献羨余，增加课额，“每岁按额预俵茶引于合同场，甚者至径将茶引分俵，以致茶户困败，产去额存。”<sup>②</sup>茶司官员为了增加引额，把茶引硬行摊派给商人，不管茶园盛衰，不管产量多少，强迫园户依引额卖茶。有的园户已把茶园卖掉，也得按照原额卖茶，这样就造成“产去额存”的现象。于是朝廷不得不减去四川虚额茶 100 多万斤，引息钱 15 万 2000 多贯，以苏民困。

## 二、价格体系

熙宁以前，在实施茶马官营之前，北宋朝廷与北方少数民族间的马贸易中使用的交换媒介是铜钱。榷禁蜀茶后以茶博马，以茶叶作为交换媒介，制定了不同的比价，形成了一整套官定价格体系。

### 1. 熙宁以前收市规格与马价

熙宁以前为了便于市马，政府制定了收市马匹的规格和马价标准：

太宗时一匹马价少者不下 20 贯。真宗咸平初，估马司定券马价，3 岁至 17 岁马，从 35 贯到 8 贯共分 23 等。蕃部直进马，自 75 贯至 27 贯，分三等。<sup>③</sup>天禧中（1017～1021 年），国马繁育，市马以 3 岁以上、13 岁以下为准。天圣中（1023—1032 年），改为 4 岁以上、10 岁以下。不久，因所市马匹不足额，不得不下令券马、省马都为 3 岁以上、12 岁以下为准。<sup>④</sup>景祐四年（1037 年），河北诸军缺马，于是在天雄军、真定府、定州、瀛州、贝州和沧州收市马匹，其规格均为 12 岁以下，四尺七寸至四尺二寸，分 6 等，按等第给值，自 25.45 贯至 16.55 贯不等。仁宗康定二年（1041 年）河北州军置场市马，因市马量少而增马值：第一等 28 贯，第二等 26 贯，第三等 24 贯，第四等以下及牝马即依旧直，同时马匹尺寸自第二等以下递减一寸。尽管如此，此马价还是远远低于边州市马，当时在京畿、京东西、淮南、陕西路括市战马，规格为四尺六寸至四尺二寸，马价自 50 贯至 20 贯，凡五等。英宗治平三年（1066 年），社买马匹，每匹马官给钱 30 贯，比太宗时的 20 贯高 150%，然而却买不到马，政府不得不增马价，第三等给价 35 贯，第四等给价 28 贯。

可以看出，宋代官定马价按马的等级定价的同时，也注重随着收市马匹数量变化而调整价格。

### 2. 熙宁以后茶马价格体系

#### （1）随市色增减比价原则

熙宁年间，刘佐在熙河买马期间，名山茶每驮最高价为 37 贯，后吕大防减为 25.16 贯，比熙宁十年（1077 年）冬天，民间茶价低 1 贯多。茶价高，官利厚而易马少，茶价低，蕃部利厚而官亏本，为了使官私两不亏和保障国马量足，元丰元年（1078 年）根据提举成都府、利州、秦凤、熙河等路茶场公事李稷的建议：各种出卖官茶，令提举茶场司立定中价，“随市色增减”。元丰四年（1081 年）群牧判官公事郭茂恂对交易价例进一步完善，规定：如果马价高，茶价低，即将余数以银、紬、绢及现

① 《宋史》卷 374《赵开传》。

② 《宋会要辑稿》第 136 册，食货 31 之 25。

③ 《续资治通鉴长编》卷 43，咸平元年十一月戊辰条。

④ 《宋史》卷 198《兵十二·马政》。



钱贴支，银、紬、绢并依市价折支，不得有亏官私，支现钱不得超过每匹马价值的十分之一，如果蕃部不愿要银、绢等，只愿以余数算请零茶，亦从其便。如果马价少，茶价高，允许蕃部贴钱（所贴钱不超过因茶价高而减损的茶斤）请茶。支付方式或与马价茶合并一起领取，或单独领取零茶。<sup>①</sup>从而形成元丰交易之法，此法一直沿用至大观、政和年间才有所增改。

易马茶价，基本上是成本价。据彭州知州吕陶计算，熙宁九年永康县发茶三百驮往熙河，加上搬运费用，及沿路批税，每斤茶的成本价是194文（不包括铺递兵士请米费用）<sup>②</sup>，即一驮茶的成本价是19.4贯，吕大防定价比成本多5.76贯，当时运往熙河博马之茶常为4万驮，再根据苏辙的估算，茶铺招兵1万人，每年供给衣粮费钱20万贯。<sup>③</sup>我们可以列出算式： $5.76 \times 40000 - 200000 = 30400$ （贯），3.04万贯是除去所有花费后，官府从易马茶上所得利润，尚不计茶场、马场官吏支薪所费。照此计算，如果茶价低于24.4贯，那么年终无利润： $(24.4 - 19.4) \times 40000 - 200000 = 0$ 。而宋代易马茶价除了起初刘佐定价较高之外，基本上都在25贯左右，也就是成本价附近。甚至茶价最低时只是12贯，比成本价折减了一半，半价招买马匹。

茶价由两司共同商定，如果茶司与马司官员不合作，则会引起茶价之争执。元丰六年（1083年）提举买马郭茂恂和提举买茶陆师闵发生争执，以致茶价迟迟定不下来，不得不搬出监察御史出面调停。<sup>④</sup>

## （2）茶马比价

根据元丰四年（1081年）官府的统计“每年本息钱共五十五万六千八百八十八贯六百一十八文，省计合买马二万一千三百二十八匹”<sup>⑤</sup>，可计算出匹马价格为26贯110文，稍多于熙宁末年吕大防定的一驮茶的价格，也就是说，从熙宁末年至元丰年间，茶马司定马价一匹马支茶一驮。除马价外，马匹的运费和给蕃部的赏赐也是一笔巨额开支。崇宁年间岷州买马一匹需要支付名山茶3驮。<sup>⑥</sup>南宋隆兴年间：“朝廷每岁于川广收买战马计纲起发，每匹不下三四百千。”<sup>⑦</sup>

茶马比价随市马多少而变化，茶价最低时每驮不过12贯，而马价不下30贯，马价高而茶价低。元丰五年（1082年）茶马价反转，马价贱而茶价倍高于以前，“蕃客”无利可图，不来易马，因此提举陕西买马监牧兼同提举茶场公事郭茂恂建议：“将博马茶比之用钱及别物货博买者别为两等”，分别定价，将博马茶每驮降价一贯钱，“如此则蕃部自然多贩马入塞矣。”<sup>⑧</sup>元丰七年（1084年），降每驮茶价比现卖市价减3贯，以此暗增马值。<sup>⑨</sup>崇宁年间因易马“蕃客”稀少，“若不添展茶数，窃恐卒难收买”，于是采取“临时添搭”的办法，凡良马可添茶30斤，纲马可添茶20斤，“只作添搭”，不计入所定马价中。<sup>⑩</sup>

## （3）差价体系

A. 质量差价。茶马司所定茶马比价还根据马匹的良弩而定，体格、质量不同的马匹被分成不同的

① 《宋会要辑稿》第84册，职官43之53。

② 吕陶《净德集》卷一，《奏具置场买茶旋行出卖远方不便状》。

③ 苏辙《论蜀茶五害状》（神宗熙宁初），《历代名臣奏议》卷269。

④ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之66。

⑤ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之55。

⑥ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之84。

⑦ 《宋会要辑稿》第183册，兵22之28。

⑧ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之59。

⑨ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之68。

⑩ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之84。

等级，马愈良其马价则愈高。宋初，收市马规格从四尺七寸至四尺一寸，共分七等，每等各以一寸为差，马价依次自三十二贯至十六贯，等第差价，少者一贯三百文，多者达五贯一二百文。由于马价等第差价太大，以致“等量之际，蕃部以争较等第，分寸不肯中卖。”如果把四尺四寸马（价值二十七贯三百文）当作四尺三寸收买（价值二十二贯二百文），一寸之差，差价就是五贯一、二百文，所以蕃部往往不肯按四尺三寸中卖。元丰五年（1082年），郭茂恂建议：“将诸等袞合重行均定，使相较不致绝远”，缩小差价，以便易于收市。

良马的规格在四尺三寸以上，分三等，上等，支茶2驮1头<sup>①</sup>，中等支茶2驮20斤15.5两，下等支茶2驮20斤7两。纲马分六等，规格为四尺七寸马，支茶1驮1头26.5斤；四尺四寸马，支茶1驮1头19斤12两；四尺五寸马，支茶1驮1头14斤1.5两；四尺四寸马，支茶1驮1头4斤11两；四尺三寸马，支茶1驮49斤2两；四尺二寸马，支茶1驮32斤12两。（良马除支马价茶之外，还有银绢等物补贴；纲马有银绢等赏赐之物，均未计入。）

B. 季节差价。由于马性宜寒畏热及冬季缺草，使得蕃部卖马多在秋冬季，而夏季较少，春季又多少不定。为了不使茶叶堆积和易马量受到影响，元丰六年（1083年）采纳张汝贤的建议，“其来多寡不常，待用之茶宜亦有别。”定买马司名山茶驮数，春秋两季各3000外加1000，夏季减1000。<sup>②</sup>

C. 地区差价。不同地区，马价也有差异。崇宁三年（1104年）秦州买4岁至10岁，规格为四尺四寸大马1匹，用名山茶112斤，每斤折价钱769文，合每匹马所用茶值86贯128文，而黎州买4岁至13岁四尺四寸大马，每匹用名山茶350斤，每斤折价钱30文，银6两，每两只折1贯250文，绢6匹，每匹只折1贯200文，絮6张，每张只折50文，青布1匹，只折500文，合计一匹马值26贯，按黎州价例，茶银绢等物是半价支折给卖马蕃部。可以看出，秦州一匹马耗废名山茶比黎州少238斤，银绢等物也比黎州少得多，合计秦州买马的实际费用仅仅是黎州的1/4。<sup>③</sup>

元丰四年（1081年）八月，神宗皇帝下诏熙河、秦州、凤州买马场马价画一。<sup>④</sup>然而各地马价因路程的远近而产生的差异是客观存在的，蕃部牵马运至秦州交易路程要比熙、岷州远七八程，一路要多费人马粮草。三地马价划一后，秦州马价与熙河一致，蕃部入中者少，导致秦州交易马额减少。鉴于此，元丰五年（1082年），将熙州、岷州马价逐等各减500文，秦州逐等各增500文。

南宋时，马贵茶贱，四川一匹马易茶七驮<sup>⑤</sup>。绍兴以后，广西马价更高，每年买马1500匹，耗费黄金5镒、中金250镒、锦400疋、絁4000疋、廉州盐200万斤。其中四尺二寸以上马，价值银40两，马每增高一寸加银10两，有的良马竟达到六七十两银的。<sup>⑥</sup>

### 3. 对卖、贴卖法

茶场司博马所用蜀茶主要是名山茶和万春、瑞金、大竹、洋州茶等四色纲茶。熙宁榷茶之初，政府悉知产马较多的“远蕃”嗜名山茶的饮茶习俗后，便定雅州名山茶专用于熙河兰湟路博马。元丰四

① “一头”，重为五十斤；“一驮”，重为一百斤。

② 《宋会要辑稿》第84册，职官43之66。

③ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之80。

④ 《续资治通鉴长编》卷315，元丰四年八月丁巳条。

⑤ 参见《宋会要》第184册，兵25之七。

⑥ 《宋史》卷198《兵十二·马政》。

年（1081年），规定雅州名山茶，博马年额马数足后，允许杂买。<sup>①</sup>为了吸引少数民族中马，元丰年间规定：中马蕃部可依所折马价对买四色纲茶，并允许贴买四色纲茶一驼。这是茶马贸易中的对卖、贴卖法。<sup>②</sup>但是名山茶仍占有较大的比例，崇宁二年（1103年）用于熙河博马茶4万余驮，其中名山茶约占一半以上。<sup>③</sup>对卖贴卖法后曾浸废，至大观元年（1107年）又再度恢复。政和元年（1111年）又规定少数民族每中马一匹除按规定支付马价外，如愿买茶者，允许以现卖价收买四色纲茶一驮引领门户买一头。<sup>④</sup>茶司所榷之茶除了用于博马之外，还通过杂卖、对卖、贴卖等方式卖给少数民族。

### 三、小 结

1. 从朝廷所获课利角度来看，行茶引法比榷法更有利于政府，同时也利于茶户。建炎初年改法后，四川茶利达170万。绍兴年间茶引增价至每斤12千300文，年茶课收入增至200万以上，“比之熙宁已增五倍”<sup>⑤</sup>。但是，应该注意的是，宋代蜀地茶法之所以从榷法改为引法，是因为南宋初关陕之地尽失，熙河路已不是茶马贸易的场所，这是茶引法推行的前提。为节省冗费，四川都转运使兼茶马司主管李迥建议将成都府及秦州原有榷茶司和买马监牧司合为一司，名“都大提举茶马司”。<sup>⑥</sup>乾道年间，西马买于西和之宕昌、阶州之峰贴峡两处，年额4000匹，供三卫使用。秦州茶马司移置于距宕昌较近的凤州河池县<sup>⑦</sup>。熙宁年间所榷川茶除了用于西部沿边采买粮草，主要用于与西蕃的茶马贸易，“蜀茶之利以给熙河兰会者天下十之三。”<sup>⑧</sup>熙河不再是茶马贸易之地，茶马司南移至河池，也就失去了榷蜀茶的意义，也就没有必要对蜀茶严加控制了。因此，榷禁制度的调整与官营茶马贸易直接相关，两者呈负相关关系：榷禁严，官营茶马贸易兴旺；榷禁松懈，官营茶马贸易则式微。

2. 从以上宋代官营茶马贸易比价体系可以看出，在确定茶马之间的交换比例时，灵活多样地采取了定价策略，在不同的供求条件下，制定了不同的比价，并因时、因地、因质制宜，确定了不同的差价，形成了一整套官定价格体系。这一点，与后来明王朝实行的“以茶驭番”策略下的茶马比价政策截然不同。

3. 虽然宋代官营茶马贸易在实际交易中，一定程度上遵循了市场调节原则，但是，不可否认的是，宋代的茶马贸易是官营性质的贸易体制，朝廷从榷茶禁茶制度着手，已经将运至西北博马的茶货之源控制在手，在货源和茶叶供给数量上加以垄断，严禁私贩，那么，茶马比价就会自然被控制在对官方有利的范围内。以榷茶时期（一驮茶或易一匹马）和南宋行引法时（七驮茶易川马一匹）的茶马比价为例，就可说明榷茶对于官营茶马贸易的意义。所以，所谓遵循市场调节原则也就不是完全意义的市场调节，而是在政府可控制范围内的价格调整。

① 《续资治通鉴长编》卷314，元丰四年七月己丑条。

② 《宋会要辑稿》第84册，职官43之90。

③ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之78。

④ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之93。

⑤ 《宋会要辑稿》第136册，食货31之25。

⑥ 《宋史》卷167《职官七》，《建炎以来系年要录》卷108，绍兴七年辛卯。

⑦ 《宋会要辑稿》第84册，职官43之115。

⑧ 《续资治通鉴长编》卷366，元符元年二月癸酉条。

# 从唐边地建置的调整看吐蕃围绕剑川北道的军事交通地理<sup>①</sup>

朱悦梅

(西北民族大学历史文化学院)

吐蕃向剑南道北部地区的军事进攻方略与地理进程,对唐朝边境地区军政建置的布局产生了很大影响,不仅有在吐蕃军事压力下放弃疆域的部众内迁,还有针对吐蕃军事地理部署而作的军事建置的再划分。学术界对相关问题的研究多从唐王朝的角度展开,而以吐蕃军事力量的相关问题研究相对缺乏,特别由于史籍对剑南道北部缴外地区相关记载的不足,使这一领域的研究难度更大。本文拟讨论吐蕃王朝的军事地理进程,并从唐蕃对阵期间的军事建制体系的变化来讨论区域交通地理的使用及其对双方的限制与军事地理价值。

本文使用的“建置”,而不是“建制”的定义,是考虑到讨论问题的出发点是从唐蕃双方在唐边地针对边防、攻略等的具体城寨布置,且这些具体的军政设施随着政治、军事形势的变化也在调整着自身的使用功能,故更多强调的是具体的建置部署情况,而非体现制度执行的建制体系。

## 一、唐朝在剑南北地道区行政建置的调整

### 1. 对内附诸羌部族羁縻州的再安置与军事地理的关系

周伟洲先生通过对党项内徙情况的分析,认为“党项的内徙大致开始于贞观末,主要原因是吐蕃的侵逼,而内徙的高潮是在唐永隆元年(680年)前后,吐蕃占领原党项故地之时。党项的内徙并不是唐朝有计划地按原党项羁縻州进行内迁,而是他们以姓氏、部落为单位自发地陆续向北迁徙。最后,散居于陇右北部诸州及关内道的庆、灵、银、夏、胜等州。在这种情况下,唐朝才又复置或重置一些党项羁縻府州,寄治于庆、灵、秦等州。党项的内徙活动是陆续进行的,从贞观末一直到天宝末安史之乱前,内徙活动基本完成。因而《新唐书·地理志七下》所说:‘禄山之乱,河、陇陷吐蕃,乃徙党项州所存者于灵、庆、银、夏之境’,是不够确切的。”<sup>②</sup>不仅党项部分部族如是迁徙,剑南西川的其他部族也存在此情况。

贞观十二年(638年)吐蕃入寇,对唐朝西南地区边境线制造了一定的压力,使得隋代以来的边境局势发生了重大变化,隋代对吐谷浑的征服以及唐代早期党项羌诸部归附的局面被吐蕃军事进攻的战略所改变,因此,在吐蕃兵锋涉足的地区,唐朝方面对行政及军事建置不得不重新调整,以捍卫唐帝国的领土及一统大业。

唐高祖武德元年(618年)置松州,治所在今松潘古城,唐贞观二年(628年),置松州都督府,“督

<sup>①</sup> 本研究为国家社会科学基金项目“吐蕃王朝职官管理制度研究”(09BZS039)、国家民委科研项目“唐代吐蕃历史军事地理研究”(09XB07)阶段性成果之一。

<sup>②</sup> 周伟洲《唐代党项》,西安:三秦出版社1988年,39页。

羁縻二十五州，旧督一百四州。”<sup>①</sup>贞观十二年（638年），吐蕃八月寇松州，九月退军，为了制止生羌“忽叛”影响波及更广，贞观十三年（639年），将松州都督府中的肆、序、台、佑、嶂、玉、盖、位、桥九个羁縻州拨出，划入叠州都督府。这九羁縻州原为吐谷浑故地，<sup>②</sup>将之划出归入地方政府管辖，实即将吐谷浑与吐蕃、党项诸羌分而治之，有利于加强管理。对羁縻州的调整与再置，虽然起到一定作用，但仍没有阻挡吐蕃的侵掠，“肃宗时（756—762年）懿、盖、嵯、诺、嶂、佑、台、桥、浮、宝、玉、位、儒、归、恤及西戎、西沧、乐容、归德等州皆内徙，余皆没于吐蕃；干封州、归义州、顺化州、和宁州、和义州、保善州、宁定州、罗云州、朝凤州以上宝应元年内附。永定州永泰元年以永定等十二州部落内附，析置州十五。宜芳州余阙。”<sup>③</sup>

除了部分羁縻州的再安置外，羁縻州与正州的不断转换也是唐蕃在岷江流域战事中的一大特征。维州就是一个典型事例。麟德二年（665年），维州由羁縻州升为正州，仪凤二年（677年）、垂拱三年（687年），维州又经历了羁縻州与正州的反复转换，期间曾几次被吐蕃据有。<sup>④</sup>维州的军事地理位置无疑是造成唐蕃争夺的焦点和引发其政区建置变化的导火线，作为唐蕃军事战略较量的关键点，具有重要的军事地理价值。

## 2. 松州都督府划归剑南道

对羁縻州的析置等再安排，有利于松州都督府对辖境内部族的有效控制，有利于松入店恢复旧序，但当地诸羌的情势却发生了变化，《旧唐书·地理志》记松州都督府序云：“永徽（650—655年）之后，生羌相继忽叛，屡有废置。”于是，唐贞观二年（628）所置隶属陇右道的松州都督府，到高宗永徽（650—655年）后改属剑南道，为古益州之地。<sup>⑤</sup>紧接着，显庆元年（656年），吐蕃再次大举侵掠白兰<sup>⑥</sup>，不久又进攻吐谷浑，从此以后，对唐朝边境的主要威胁，主要的就来自于吐蕃了。直到仪凤三年（678年），吐蕃则“尽收羊同、党项及诸羌之地，东与凉、松、茂、嵩等州相接。”<sup>⑦</sup>广德元年（763年），松州城被吐蕃攻陷，松州都督府不复存在。<sup>⑧</sup>

在唐初，整个黄河流域的军事控制权全部是由陇右道职掌，故位于岷山南麓岷江上游的松州都督府是陇右道下属机构。洮河上游和岷江上游流域的军事建置，是以松州都督府镇摄吐谷浑和党项，隶陇右道，以茂州都督府内统羌民，外摄西山八国为主。这样的军事布局，使唐军事战术在吐蕃的松州、洮州整体攻略面前，防守和反击都因锋线与交通细碎且分散而带来不便，故在吐谷浑势力衰微、党项内属之后，将松州都督府割属剑南道，与茂州联合共御吐蕃。从自然地理条件上讲，同属岷山以南之

① 《旧唐书》卷41《地理志二·地理四》，北京：中华书局1975年，1706页。

② 郭声波《党项发祥地——唐初“河曲十六州”研究》，《历史地理》第十一辑，上海：上海人民出版社1993年，216页。

③ 《新唐书》卷43《地理志三三下·地理七下》，北京：中华书局1975年，1133—1134页。

④ 左之涛《从维州的沿革看唐代羁縻州与正州的转换》，《烟台大学学报》2006年第1期，40—43页。

⑤ 《旧唐书》卷41《地理志二·地理四》，1699页。

⑥ “显庆元年……十二月，吐蕃大将禄东赞率兵一十二万击白兰氏，苦战三日，吐蕃初败后胜，杀白兰千余人，屯军境上，以侵掠之。”《册府元龟》卷995《外臣部·交侵》，北京：中华书局1960年，11687页上。

⑦ 《旧唐书》卷196《吐蕃传》上，5224页。

⑧ 《新唐书》卷42《地理志六》，1086页。



川西高原地貌，从军事战略上，则属同一种作战地理单元。

受地理条件的影响，吐蕃东线进攻虽然最初是将洮河上游区域和岷江上游区域是作为一个整体作战区域来对待的。但随着战事的拉锯和锋线的延长，二者有所分离，详细论证见另文。但这也不是一成不变的，不同站场之间也有协调与互补，如P.T. 1288《大事纪年》701年（大足元年，长安元年）：“夏，赞普驻色尔夏，后领兵至松州、洮州……春末，领兵至松州、洮州。”<sup>①</sup>这是战争进入白热化后产生的多线协同的状况。

随着吐蕃沿黄河源东进南下，并且有向南深入的趋势，唐朝在松州方向的防御也不得不随着形势的变化而调整，特别在洮河流域与岷江流域同为吐蕃东侵孔道的情况下，这才有了松州脱离陇右道划入剑南道之举。而这一举措的本质根源，除了与对当地生羌的治理有关外，亦与吐蕃东道军区与南道军区、北道军区的分野不无关系，关于此另见专文讨论，不再赘述。

### 3. 围绕西山八国的行政建置及变化

西山八国以“两面羌”诸称。《旧唐书·东女国传》载：

贞元九年（793年）七月，其王汤立悉与哥邻国王董卧庭、白狗国王罗陀忽、逋租国王弟邓吉知、南水国王侄薛尚悉曩、弱水国王董辟和、悉董国王汤息赞、清远国王苏唐磨、咄霸国王董藐蓬，各率其种落诣剑南西川内附。其哥邻国等，皆散居山川。弱水王即国初女国之弱水部落。其悉董国，在弱水西，故亦谓之弱水西悉董王。旧皆分隶边郡，祖、父例授将军、中郎、果毅等官；自中原多故，皆为吐蕃所役属。其部落，大者不过三二千户，各置县令十数人理之。土有丝絮，岁输于吐蕃。至是悉与之同盟，相率献款，兼赉天宝中国家所赠官诰共三十九通以进。西川节度使韦皋处其众于维、霸、保等州，给以种粮耕牛，咸乐生业。<sup>②</sup>

西山八国内附后，唐政府羁縻处之。《蜀中广记》卷三十二引明《保县志》云：“西北生番，有孟董十八寨，三国孟获、董卜之裔也，谓之孟董番，亦名董卜朝胡。唐时哥邻君董卧庭等求内附，处其众于维、霸等州，居小铁围山，去县可七八日程，东抵杂谷八棱碛，模坡河在东，如卜河在北，即古之孙水也，南流雅州。”<sup>③</sup>此外，逋租国王邓吉知试太府少卿兼丹州长史<sup>④</sup>。西山八国之外的东女国王汤立悉，亦授为归化州刺史，成为永徽后茂州下属三十一个羁縻州之一。

西山八国地理位置处于吐蕃与唐朝之间，为双方极力争夺之对象。对于已内附者，要立州，而对未完全内附者，则要招抚之。因为这些诸羌部落夹于唐朝与吐蕃两大国之间，常审时度势，唐招之即附唐，蕃招之即附蕃，摇摆离附于两大国之间，使唐在此地屡得屡失，不能深入。而吐蕃虽能并其地，仍不能逾威州索桥而进犯茂州。因而，唐蕃都只能把其地作为挡箭牌式的缓冲地带。

唐朝为加强对西山诸国的控制，在临近西山八国及其北部党项羌诸部的西境，密集设置州级建置，

① 吐蕃的一年从夏开始，至第二年的春季结束。该条见王尧、陈践《敦煌古藏文文献探索集》，上海，上海古籍出版社2008年，92页。

② 《旧唐书》卷197《南蛮西南蛮传·东女国》，5278—5279页。

③ 曹学佺《蜀中广记》卷32《边防记第二·川西二》，《钦定四库全书本》史部11地理类，第11册，17页。

④ 两《唐书·地理志》中均无丹州，马长寿先生认为或即宕州。见氏著《氏与羌》，上海：上海人民出版社1984年，185页。



以至这一区域内的州级建置的密集程度在全国边境线上都极为罕见。在北纬  $31^{\circ} \sim 33^{\circ}$ 、东经  $102.7^{\circ} \sim 103^{\circ}$  的原隋代汶山郡一郡范围内，便设置了茂、翼、维、当、悉、静、柘、保、霸、恭、奉等九州岛；原同昌郡西南部置松州。

这些州的析置情况如下：

州名	析置时间	废置时间	再置时间	出处
茂州	本汶山郡，武德元年（581年）曰会州，四年（584年）曰南会州，贞观八年（634年）更州名，天宝元年（742）更郡名			《旧唐书·地理志》
翼州	武德元年（681年）析会州之左封、翼针置	咸亨三年（672年）任治悉州之悉唐	上元二年（675年）还治翼针	《旧唐书·地理志》
维州	武德七年（587年）以白狗羌户于姜维故城置	（1）贞观元年（627年）以羌叛州废 （2）仪凤二年（677年）以羌叛，复降为羁縻州 （3）广德元年（763年）没吐蕃 （4）大和五年（831年）收复后，寻弃其地	（1）麟德二年（665年）自羁縻州为正州 （2）垂拱二年（687年）复为正州 （3）大和五年（831年）收复 （4）大中三年（849年）首领以州内附	《新唐书·地理志六》
松州	武德元年（581年）	广德元年（763年）没吐蕃，其后松、当、悉、静、柘、恭、保、真、霸、干、维、翼等为行州		《旧唐书·地理志》
当州	贞观二十一年（647年），以羌首领董和那蓬固守松州功，析松州之勇轨县置			《新唐书·地理志六》
悉州	显庆元年（657年）以当州之左封置，咸亨元年（670年）徙治左封	仪凤二年（677年）羌叛，侨治当州，俄徙治左封		《新唐书·地理志六》
静州	仪凤元年（676年）以悉州之悉唐置，天授二年（691年）更名			《新唐书·地理志六》
柘州	显庆三年（658年）开置。			《新唐书·地理志六》
恭州	开元二十四年（736年）以静州之广平置			《新唐书·地理志六》
保州	本奉州云山郡，开元二十八年（740年）以维州之定廉置。天宝八年（749年）年徙治天保军			《新唐书·地理志六》
霸州	天宝元年（742年）招附生羌置			《新唐书·地理志六》

表中所见剑南西川的州级建置析置与废建的频度，显示出唐朝对这一地区治理与布控的重视程度。也正是由于州级建置密集，地小而位重，对维系唐政府在这里的统治秩序发挥了重要作用，才使得吐蕃虽能并西山八国之地，也未能逾威州索桥而向茂州方向进犯。

#### 4. 剑南道北部地区行政及军事建置的变化

隋代初年,一些在北周时役属于吐谷浑的党项部落<sup>①</sup>先后降附于隋。如开皇四年(584年),有党项千余家投隋;五年(585年)又有党项拓拔宁丛等各率部诣隋旭州(治今甘肃临潭附近)内附,隋授宁丛大将军号。<sup>②</sup>六年(586年)正月,有“党项羌内附”。<sup>③</sup>八年(588年),有吐谷浑名王拓拔木弥欲率部降隋。<sup>④</sup>可见,隋初包括党项羌在内的诸羌及冉龙等在隋的军事实力和政治镇摄下,在接近汉境地区的党项羌部多有归服,特别是北周灭宕昌、邓至后,对吐谷浑力量有较大的削弱。于是,隋于岷蜀地区的政区设置得以轻松合并,把北周在岷江上游和黑水流域所置汶、翼、扶、覃四州合为一州,初称汶州,继以此州“西夷交会”,改名会州,设一总管,统十一县,包括两万四千多户。

马长寿先生据开皇九年(589年)会州刺史姜项达重治旧道的《通道记》碑文以及十一县的名称考证,自杂谷脑以西并未设县,故两万四千多户当没有包括占大多数的冉駹在内,而主要的部族是羌族。<sup>⑤</sup>《隋书·苏孝慈传》附侄《沙罗传》记:开皇八年,“冉龙羌作乱,攻汶山、金川二镇,沙罗率兵击破之。”<sup>⑥</sup>金川为今四川理县通化镇,冉龙即冉駹,亦即嘉良夷。此役原因不详,但冉龙、羌族等对汉族区域的冲击无疑会对隋政府设置边境行政区划产生了影响。

有隋一代短初祚,至唐初,除关中、巴蜀、山西等地外,大部地区仍还处于群雄割据的状态,吐谷浑和党项乘机寇扰西北诸州。于是,唐分会州为松、翼、会三州,并因州北十二里之茂湿山之名改会州为茂州,每州之下辖羁縻州若干。贞观初年,在松茂二州设置两个都督府,以松州都督府隶陇右道,镇摄吐谷浑和党项;以茂州都督府统治内附羌民,并镇摄西山八国。

贞观九年(635年)之后,有些羁縻州的首领或叛服吐谷浑,或被吐蕃征服,形势屡有变更。而随着吐谷浑的衰微和党项的内属,吐蕃的军事锋芒对唐边境的防戍构成压力,这就使唐政府重新调整区划建置及其功能成为必要。仪凤二年(677年),松州都督府从只管一正州——松州,调整为辖文、扶、当、柘、静、翼六正州。松州都督府割属剑南道,与茂州都督府联合,共御吐蕃。调整的目的,从当时的情势分析,可以归纳为以下几点:

(1) 将一正州分割为六正州,主要目的是加强对内附党项羌及其他部族的内部治理。静州、当州为岷江支流翼水的主流域区,分别是对水域发达的小流域的专控区,六州之治可兼顾行政管理与自然地理条件之便。

(2) 六州中除文州有氏族外,自扶州以下都是羌族。将氏族圈定在单独的州治内,可以加强管理,切断其与其他尚未归队羌族部落间的联合。

(3) 党项羌和吐谷浑境内的羌族居于唐朝与吐蕃之间,是唐朝与吐蕃争夺的对象,故将松州西面

① 周伟洲先生依《隋书·附国传》所云女国东北诸羌部“或役属吐谷浑,或附附国”,考论处于诸羌北,紧邻吐谷浑的党项诸部,役属于吐谷浑者当不在少数。其中开皇八年(588年)降隋的吐谷浑名王拓拔木弥即为吐谷浑所役属,且封为吐谷浑之名王。见氏著《唐代党项》,西安:三秦出版社1988年,经17页。

② 《隋书》卷83《党项传》,北京:中华书局1973年,1846页。

③ 《隋书》卷一《高祖纪上》,23页。

④ 《隋书》卷83《吐谷浑传》,1844页。

⑤ 马长寿《氏与羌》,181页。

⑥ 《隋书》卷四六《苏孝慈传附侄沙罗传》,1260页。

广大的边境线分割为四份，由扶、松、当、柘四州分治，可以集中对羁縻州进行分块管理，并便于对边境地区的部族加强笼络工作。特别是贞观十二年（638）吐蕃很轻松地攻破党项、白兰等羌部顿兵松州西境后，吐蕃虽然只是攻破了其军事道途上的羌部，而松州西境以外的部族都是易于随强势倒向的。

（4）当、柘、静、翼四州呈密集型部署，是有一定地理基础的。四州之地正值岷江上游及大金川上游诸支流的分布区域，区域内交通虽道路险恶，但四通八达，布防压力自然加大。其中翼州为松州到茂州间交通线的主控区；柘州控制弱水上游支流梭磨河的上游流域区，其境内的白崖驿就是轨州（今四川阿坝）通往成都交通要道上的关口之一。

## 二、唐朝对剑南道北部地区军事建置的调整

### 1. 唐朝的戍边城

与围绕西山八国之地置州密集的特点相对应，唐朝还面对西山八国之地设置了系列城戍。其中较重要的是安戍城，“至德初改曰平戍城……平戍城凭藉高深，玄宗以为其地险阻，非力所制是也。大历中（766—779年）复分剑南为两节度，面西山三城列戍。”<sup>①</sup>高适在述及剑南节度分划东、西川两节度时的上言中，对西川城防略有陈辞：

剑南虽名东西两川，其实一道。自邛关、黎、雅，界于南蛮也；茂州而西，经羌中至平戎数城，界于吐蕃也。临边小郡，各举军戎，并取给于剑南。……今所界吐蕃城堡而疲于蜀人，不过平戎以西数城矣。邈在穷山之巔，垂于险绝之末，运粮于束马之路，坐甲于无人之乡。<sup>②</sup>

可见，唐朝控制安戍城及其所辖区域，是保障自身的“通蛮”之路，因为此路一断，蛮部诸种落散居南隅，以“两面”之性，很容易为吐蕃所役属。

蜀之险在西山，西山之险维州首当其冲。顾祖禹引《边略》云：“（茂）州之四境，皆群蛮盘踞，所恃为形援者，松潘、叠溪、甚好州其最也。大抵松、茂、威、叠如一身，然松潘首也，叠溪咽喉也，茂州胸腹也。东之土门，西之威，与汶、保其州之手足。”<sup>③</sup>故唐在此置安戍城以拒吐蕃，宋亦设鸡宗关以防番寇。《边略》所言及的茂州与周边州县军事地理的关系确为恰当。

唐后期吐蕃据西山后，仍与唐朝围绕西山争夺。唐大和中（827—835年）李德裕筑在维州南筑柔远城，以扼西山吐蕃。<sup>④</sup>这是不得已的补救措施，只可惜筑成不久即废。

### 2. 唐军能够在大渡河西向突破的自然地理基础

检索文献可以发现，吐蕃东进的战略进攻线路大致有三条主要干道：以小金川流域作为东进的突破点，可算作北路；以台登城为攻击点称为南路。还有一条，于雅州徼外沿康定—雅安一线所筑城堡

① 顾祖禹撰，贺次君、施和金点校《读史方輿纪要》卷67，北京：中华书局2006年，3184页。

② 《旧唐书》卷111《高适传》，3329—3330页。

③ 《读史方輿纪要》卷67，3183页。

④ 《读史方輿纪要》卷67，3195页。

较为密集，此路横跨大渡河，时至今日仍然可以算作通便之路，估且称之为中路。从唐蕃在这一路的用兵形势看，这里是吐蕃军队筑城较多的重防区域，却又是最易为唐军所突破的一条线路，这大概与其地农区谷地相间的地理条件有关。

大历十四年（779年），吐蕃与南诏联合分三股入寇，其中“一入茂州，过汶川及灌口；一入扶文，掠方维白坝；一入黎雅，过邛邛。”<sup>①</sup>唐军在三道的回击都较有成效，特别是对于攻黎雅一道，吐蕃军队遭“李晟追击于大渡河外，又破之。吐蕃、南诏饥寒陨于崖谷死者八九万人。”<sup>②</sup>另一次较大规模出大渡河深入吐蕃界是在贞元十八年（802年），“黎州经略使王有道率三部落郝金信等二千过大渡河深入吐蕃界。”<sup>③</sup>

大渡河谷地为狭长形的邱陵和冲积层混合地貌，地势较巴塘盆地为低，气候温暖，雨量丰富，是西康高原最重要的农业区。农业区域，其生活生产方式多注重防御，但吐蕃在这里的军事活动，则多受制约，山间河谷交错纵横，特别是南北向河谷对于吐蕃人的纵深攻守都有阻滞作用，故这里成为吐蕃在剑南道北部战线上相对薄弱的区域。

另外，大渡河谷地面积有限，四周为群山环抱，穿越河谷继续西突的道路交通崎岖艰险，正所谓“束马之路”。这样的地形，当吐蕃军队撤防时，吐蕃骑兵入谷，交通阻滞，无疆域可突驰，完全不利于吐蕃军队的防御。故虽然吐蕃军队仿效唐军在雅安—康定穿越大渡河一线设置若干军城，却难以抵挡唐军的攻势。因此之故，吐蕃军队选择自西向东进攻的军事交通干道时，常放弃雅安—康定一线交通相对便利的通道，而选择更北部的穿越羌地通松州之北路与更南边的越剑山抵台登城之南路攻击唐军目标。

### 三、唐边境行政建置的军政职能化

军、守捉、军镇的建置在唐初是附建于州一级行政区划之下。下表为根据两唐书《地理志》所列出的军事建置及所属地关系：

州名	军事建置
茂州	一军：威戎军
翼州	四城：峨和、白岸、都护祚鼎 三守捉城：合江、谷埕、三谷 五镇兵：陇东、益登、清溪、御藩、吉超
维州	一军：通化军； 九守捉：干溪、白望、暗桶、赤鼓溪、石梯、达节、[亚鸟]口、质台、骆它 六守捉城：西山南路有通耳、瓜平、干溪、侏儒、箭上、谷口 一城：符坚城； 二镇兵：宁塞、姜维
戎州	十一镇兵：石门、龙腾、和戎、马湖、移风、伊禄、义宾、可封、泥溪、开边、平寇
松州	一城：奋戎城 一军：松当军

① 王溥《唐会要》卷99《南诏蛮》，北京：中华书局1955年；《旧唐书》卷117《崔宁传》，3400页。

② 《资治通鉴》卷226大历十四年（779年）九月条，北京：中华书局1975年，7271页。

③ 《旧唐书》卷196《吐蕃传下》，5260页。

州名	军事建置
恭州	一军：平戎军
保州	一军：天保军

到唐后期，军和军镇的地位级别与州几乎没有差别了。特别是当原来的大州被析为若干小州后，一州一军，在军事防戍态势加重的过程中，军、军镇的职能常可得到提升。

这一点从韦皋九路兵马的排兵布阵中亦可略见一斑。贞元十七年（801年），剑南西川节度使韦皋分兵九路进击吐蕃，“皋遣大将陈泊等出三奇，崔尧臣趋石门无衣山，仇冕、董振走维州，邢玘出黄崖略栖鸡、老翁城，高倜、王英俊繇峨和、清溪道薄故松州，元膺出湿山、成溪，臧守至道黎、嵩，韦良金趋平夷，路惟明自灵关、夏阳攻逋租、偏松城，王有道涉大度河，陈孝阳率蛮苴那时等道西泸攻昆明、诺济，师无虑五万，以八月悉出塞。十月，大破吐蕃，拔其保镇捕候，追奔转战千里，遂围维州。”<sup>①</sup>其中所设及的唐边州中，除了军一级为纯粹军事建置之外，州一级的功能因州所处的位置、军事紧要程度以及所设军事职官的阶衔，亦可看出有军事化、半军事化、行政化的区分。其不同设置情形可列表如下：

军	军州（设兵马使）	边州（设经略使）	行政州（设刺史）
镇静军	维州	雅州	霸州
威戎军	保州	黎州	保州
邛州镇南军		嵩州	

这里暂且以军州、边州、行政州来区分其军事职能的差别和程度，这种区分，主要是从所在州的最高军事指挥官的职衔来判断的。如果这一分类的确存在的话，说明对吐蕃的军事应对还是相当紧张的。

#### 四、吐蕃进入剑南西川后的军城设置及地理分布

安史之乱，边地空虚，吐蕃得乘隙暴掠，并向唐边境展开大规模蚕食，军事地理进程空前加速。与军事进程推进的同时，吐蕃的战略目标也有所调整，军事建置也日趋完善，使本来就务实为特点的吐蕃军事，在其东境战线形成一套完备的军事防戍体系与占领区管理机制。

在唐蕃交汇的剑南西川地区，建筑形式多为依山势构筑的城寨，以鹿角作寨栅，石砌城堡。吐蕃到来后，显然受到了当地土人住宅风俗的影响和自然地理条件的限制，不得不改变喜居毡帐的习俗。最初，吐蕃军队还只在诸羌之地利用羌族部落的城作军事驻防之用，或者攻占唐境内的军城，开辟为军事据点。到安史乱后，吐蕃人进一步适应了当地的自然地理条件与社会生活习俗，学会了适应在当地长期戍守的军事设施的建设与布防方式。这从此期间文献中大量出现的吐蕃军城堡栅略见一斑。这些军城堡栅，除与唐争夺中占领的唐边城、军城外，还有大量他们自己建筑的。所谓“完垒造舟谋扰边”<sup>②</sup>，就是吐蕃人在当地构建军事设施的写照。

吐蕃在剑南西川战场上的军城布置，数量众多，体系庞大。贞元九年（793年），唐朝针对吐蕃

① 《新唐书》卷158《韦皋传》，4935—4936页。

② 《新唐书》卷158《韦皋传》：“吐蕃怨，完垒造舟，谋扰边，皋辄破却之。”4935页。

发动了大规模反击，韦皋军曾“破堡壁五十余所”<sup>①</sup>，这大大小小的堡壁中，有峨和城、定廉城、通鹤军<sup>②</sup>等。贞元十七年（801年），韦皋又拔吐蕃七城、五军镇。<sup>③</sup>由于吐蕃东线与唐朝作战的长期性和拉锯性，吐蕃军队在东部边境利用当地羌氏的村落、自建的军城、被攻陷的唐朝边城和边境军城等，组成了自己的驻戍体系。

以下按唐边境州县的布局，对应地列出吐蕃军城或吐蕃占领的军城，并尽可能地找到其地理位置的大致情况，以草画出唐蕃攻防体系的空间部署与地理特征。

### 1. 翼州战场的吐蕃城

峨和城，贞元九年（793年），“韦皋于西川峨和城击破吐蕃三万余人。”<sup>④</sup>峨和城，在今四川松潘叠溪营北60里永镇桥。原为唐城，后为吐蕃所占。《全唐文》收有贞元十年（794）进士陈讽《新筑峨和城赋》（以“远夷归化，边候肃清”为韵）一首：

元侯以制敌之雄略，期方隅之永清。得奔冲之故地，创备守之新城。四合分形，见冈峦之表里；百堵定制，变胜负之虚盈。萃云屯而霞起，忽虎踞而龙行。倚苍壁以中绝，粘頰壤而外明。将伐谋伐力，制敌投兵。馭亭障于振策，摧氏羌于矫衡。是知地利攸归，兵家大福。我有巨防，师无遗镞。神谋洞启而机张，天险载兴而板筑。于以峦披冈削，岭门崖谷。雉堞霜皓，丽谯云矗。连山上捧，斗士以之增威；峭壁初严，戎王于焉恟哭。矧夫势雄形固，师严令肃。数万落于屈指，睇连营于寸目。何暂费于经营，永无虞于败覆。故能功图穀内，智出谋先。高厚不愆乎上命，规模必合于中权。俾夫登埤荷戟，凭墉控弦。虏魄暗褫，汉烽不然。仰峻隅而已僨，望悬门而不前。惧摧锋于百胜，敢蹈伏于三边者哉。是知奇功不诈，俾殊俗而向化；善守以威，即死士而知归。不然者，戎轻无常，兽困犹斗。安能使犬羊埽迹，烽柝寝候。仰新垒以投戈，覆故巢而罢寇。是知威服德绥，不独远夷。彼或不聾我则成城以耀武；彼能怀惠，我则蹈道以贞师。庶扁鵲而惟永，顾咽喉而在兹。彼周城朔方，汉得赤坂。无制胜之明术，徒疲人以勤远。岂比夫修武备，清文苑。将凤沼以酬勋，伫灵台之伯偃。<sup>⑤</sup>

因其军事价值的重要性，因有“数万落于屈指，睇连营于寸目”之形。

### 2. 茂州战场的吐蕃城

茂州，“逼近羌、戎，环带山险，成才肩背之地也。汉攘夷置郡而边关益斥，其后皆置戍守于此，为蜀西保障。唐增置安戎城以拒吐蕃，宋亦设鸡宗关以防番寇。说者谓蜀之险。”<sup>⑥</sup>大历十四年（779年）

① 《新唐书》卷216《吐蕃传下》，6098页；《旧唐书》卷196《吐蕃传》作：“平栅堡五十余所”，5258页。

② 《册府元龟》卷977，11482页下。

③ 《册府元龟》卷987，11590页上。

④ 《册府元龟》卷987，11589页下。

⑤ 董浩等纂修《全唐文》卷614，北京：中华书局1982年，6205页。

⑥ 《读史方輿纪要》卷67，3184页。



吐蕃与南诏分道入寇，吐蕃出茂州及扶、文，南诏出黎、雅，连陷郡县。既而官军败吐蕃、南诏于白坝，又追败之于七盘，遂克维、茂二州。吐蕃在茂州所据城池在其对唐的攻掠中发挥了较大作用。

(1) 安戎城，在恭州南八十里，至德初改称平戎城，前文已详。

(2) 吐蕃新城，即威武城，在茂州西北。开元二十六年（738年），陇右节度留后杜希望攻吐蕃新城拔之，以之为威武军。两《唐书·地理志》作“威戎军”。

(3) 七盘城，茂州汶川县北三十里有七盘山，七盘山上有七盘坡路，吐蕃于此筑七盘城。汶川县在茂州南二百里，则七盘城北距茂州一百七十里。“贞元初蛮寇剑南，曲环以邠、陇兵五千驰救，收七盘城、威武军，维、茂等州蛮破走，即此。”<sup>①</sup>

(4) 栖鸡老翁城，又作“鸡栖城”，在茂州西北，顾祖禹以为吐蕃所筑。<sup>②</sup>贞元十九年（803年）韦皋讨吐蕃，分遣兵攻其维、保、松州及栖鸡老翁城。

### 3. 维州战场的吐蕃城

维州是唐蕃争夺战的重中之重，维州城在唐蕃间几易其手，可见其战略价值。与之相应，吐蕃为了加强对这里的控制，布防亦相当密集。

(1) 无忧城，即维州城，东北至茂往上二百二十里，南至雅州五百六十里。在今杂谷脑一带的海拔2300米高的朴头山上。《方輿纪要》引明旧志云：“出保县南岸行一日，又北渡沱江，至杂谷安抚司。又八十里，又十里有故城，相传即无忧城也。其地有十上碛下碛，前临沱水，后倚高山。”<sup>③</sup>唐于开元二十八年（740年）复取之，当时李林甫等表贺：维州“正当冲要，凭险自固，恃以窥边。积年以来，蚁聚为患，纵有百万之众，难以施功。”<sup>④</sup>但广德（763～764年）中又陷没，贞元中（785—804年）韦皋屡攻维州不能下。

大和五年（810年），李德裕为帅西川，吐蕃将悉怛谋以维州来降，德裕遣兵据其城，上言欲遣生羌三千烧十三桥，捣西戎腹心，可洗大耻。时相牛僧孺阻其议，以维州还吐蕃。会昌三年德裕为相，追论其事云：“维州据高山绝顶，三面临江，在戎虏平川之冲，是汉地入兵之路。初河、陇尽没，此州独存，吐蕃更欲图蜀，以计陷之。号曰无忧，因并力于西边，遂无虞于南路，冯陵畿甸，宵旰累朝。贞元中韦皋欲经略河、湟，须此城为始，万旅尽锐，急攻累年，卒不能克。若受其降，则南蛮震慑，西山八国，不至隔远。其蕃界合水（即合江守捉，在叠溪所）、栖鸡等城，既失险扼，自须抽归，可减八处镇兵，坐收千里旧地，莫大之利也。”<sup>⑤</sup>

维州对于吐蕃觊觎蜀地和唐朝固守疆土同等重要，故吐蕃用心良苦取得维州城。《旧唐书·吐蕃传》载：吐蕃“累急攻维州，不下，仍以妇人嫁维州门者。二十年中，生二子。及蕃兵攻城，二子内应，城遂陷。”<sup>⑥</sup>维州城于广德初（763）陷吐蕃，吐蕃为得维州城，不惜等待二十年，可见吐蕃窥蜀之决

① 《读史方輿纪要》卷67，3185页。

② 《读史方輿纪要》卷67，3185页。

③ 《读史方輿纪要》卷74，3478页。

④ 《旧唐书》卷196《吐蕃传上》，5235页。《新唐书·吐蕃传》记载相同。

⑤ 《旧唐书》卷147《杜佑传》也有相似记载，3985页。

⑥ 《旧唐书》卷41《地理志四》，1690页。



心早已有之，至少在开元间即已开始谋略。

(2) 定广城，在维州南四十里。《通典》载维州所领中有定广城，<sup>①</sup>广德初没于吐蕃，贞元九年（793年）韦皋分兵出西山，破定广城。

(3) 定廉城，在州西北百三十里。天宝初曰云山郡。杜佑曰：“云山郡东至维川郡风流镇四十里，东至吐蕃野城八十里。西至天保军百三十里，北至莫博大岭七十里。”<sup>②</sup>天宝八年（749年）徙州治天保军，更名天保郡，是年没于吐蕃。乾元初（757年）蛮酋董喜俊以郡来归，更名保州。广德初（763年）吐蕃陷松、维、保三州及云山之新筑二城，于是剑南西山之州多属于吐蕃。贞元九年（793年）韦皋破吐蕃，焚定廉故城，时定廉县亦随郡西迁，因有故城之名。寻复内属，更为古州，未几复曰保州。

(4) 恭州城，大历十四年（779年）吐蕃率南蛮入寇，其中一路即入恭州，过汶川及灌口；一入扶文，过方维、白坝；一入黎、雅，过邛崃关。连陷郡邑，发兵拒却之。

(5) 当狗城，在维州西。顾祖禹曰：“城当白羌之路，故名。”<sup>③</sup>

(6) 盐川城，在当狗城西北。广德二年（764年）九月己未，剑南节度使严武破吐蕃七万余人，拔吐蕃当狗城。十月甲申，剑南严武奏收吐蕃盐川城。<sup>④</sup>两《唐书·地理志》载：“维州旧有盐溪县，贞观中置，产盐，永徽初省入定廉县。”顾祖禹以为此盐溪县可能就是吐蕃盐川城之所在。胡三省注：“盐川城，在当狗城西北，维州旧有盐溪县，永徽初，省入保州定廉县。”<sup>⑤</sup>

(7) 螭城，《旧唐书·吐蕃传》载及，“生擒[虫葛]城兵马使一千三百五十人，献于阙下，牛羊及军资器械，不可胜纪。”<sup>⑥</sup>

(8) 望汉城，在维州西徼外，吐蕃筑。大历十二年（777年）西川节度崔宁奏破吐蕃于望汉城。<sup>⑦</sup>

(9) 末恭城，在维州境内，贞元十年（794）韦皋攻吐蕃，克其末恭城。<sup>⑧</sup>

(10) 笼山城，在维州北。唐置戍于此。广德元年（763年）吐蕃陷维州笼山城。此地清代时为笼山寨，居民为藏族，在当地为最强，当为吐蕃王朝军队的后裔。

(11) 通鹤城，保县西，保县在维州西四十里，今为理县。唐之通鹤军驻地。垂拱二年（686年）没于吐蕃。贞元九年（793年）韦皋攻吐蕃，破通鹤军。

(12) 羊溪等三城，贞元九年，“乃命大将董勔、张芬分出西山、灵关，破峨和、通鹤、定廉城，逾的博岭，遂围维州，搏栖鸡，攻下羊溪等三城，取剑山屯焚之。”<sup>⑨</sup>

① 杜佑《通典》卷176《州郡六》之古梁州下，北京：中华书局2003年，4635页。

② 《通典》卷176《州郡六》之古梁州下，4635页。

③ 《读史方輿纪要》卷67，3194页。

④ 《旧唐书》卷11《代宗本纪》，276页；《册府元龟》卷385，4574页上；卷987，11588页上。

⑤ 《旧唐书》卷196《吐蕃传》作“平栅堡五十余所”，5258页。

⑥ 《旧唐书》卷19《吐蕃传》，5245页。

⑦ 《资治通鉴》卷225代宗睿文孝武皇帝中之下大历十二年（777年）冬十月条，7249页。

⑧ 《读史方輿纪要》卷67，当狗城条，3194页。

⑨ 《新唐书》卷158《韦皋传》，4935页；《旧唐书》卷140《韦皋传》有相似记载，3823页。

#### 4. 雅州

雅州有很长的一段与西山蛮接界<sup>①</sup>，山高谷深，天险陡绝。境内有通番之路多条，隋大业十年（614年）置邛崃关，控扼成都至南诏之路。宋元以后，有灵关、碉门、始阳三路通向番戎所居之峡谷之中，三关之地分别可对应于唐之灵关镇、和川镇、始阳镇，三镇均为兵镇。

灵关镇，在今四川省宝兴灵关乡，控雅州通西番之浮图水流域之路，浮图水为青衣江上游，由西北向东南流经雅州县治严道；和川镇（今四川省全县城）与始阳镇（今四川省始阳镇）控雅州自西东流入雅州境内的平羌水，平羌族水绕严道城西北郭东流合入青衣江，此路通吐蕃，称为“和川路”<sup>②</sup>。此外，有蛮宿川，在荣经县（今四川省荣经县）西境，为唐时招纳吐蕃之道。<sup>③</sup>从雅州境内的水域分布情况看，蛮宿川在荣经县西境，当为青衣江支流邛来水上游自西向东流的一段。

据《太平寰宇记》载，雅州西界及徼外的吐蕃城就有松城、野城、业城、逋租城、鬼龙城，分别设有笼官（Slungs-pon）镇守。雅州及徼外诸吐蕃城，当均处于大渡河谷。

（1）松城，《太平寰宇记》载：雅州“和川路，在（岩道）县界。西去吐蕃大渡河五日程，从大渡河西郭至吐蕃松城四日程。”<sup>④</sup>松城去和川路四日程，《中国历史地图集》标注在今康定县西北。和川路沿平羌族水西去，进入金川（今大渡河）流域当可与会野路并。

（2）会野，本唐县，《中国历史地图集》标其在今康定附近，当吐蕃东进唐剑南道之大道口，唐于此设县治，即是扼南北向大渡河谷地与东西向的羌汉通路之交通咽喉。会野县后陷吐蕃。贞元“十二年（796年），韦皋于雅州会野路招收得投降蛮首领高万唐等六十九人，户约七千，兼万唐等先受吐蕃金字告身五十片。”<sup>⑤</sup>如将其位置定在康定不误的话，则这里处于大渡河西宽敞的河谷地带，为四川盆地进入康藏高原的第一门户。<sup>⑥</sup>这里向东地势急转直下，攻则受河之阻当，退又无险可凭，作为军事要塞有一定的制约，故自古为川康贸易之所。

（3）逋租、偏松等城，贞元十三年（797年），韦皋遣路惟明自灵壁、夏阳攻逋租、偏松城。逋租，为西山八国之一，逋租城，当为其王所居之城。《四川通史》第三册考逋租城在今小金县沃日河一带极是，郭声波先生更进一步将之定在今小金县沃日乡，即故炎州，则路惟明行军路线当自雅州越夹金山口进攻逋租城。<sup>⑦</sup>逋租城古城今为沃日官寨，古城仍以石碉建筑为主，据介绍有大小石碉360座，其建筑形式与布局易于防范野兽与外族的侵犯。

（4）木波城，“建中三年（782年），杨朝晟筑木波城以捍吐蕃。”<sup>⑧</sup>城在雅州西北境。<sup>⑨</sup>贞元

① 《宋史》卷496《蛮夷四》载：“雅州西山野川路蛮者，亦西南夷之别种也，距州三百里，蛮有部落四十六。”北京：中华书局1977年，14230页。

② 《太平寰宇记》：“（雅州）管和川路、夏阳等羁縻州四十六：一和川三十七州……一夏阳路九州。”北京：中华书局2007年，1555—1558页。

③ 《读史方輿纪要》卷67，3391页。

④ 《太平寰宇记》卷77，1551页。

⑤ 《旧唐书》卷197《南诏蛮传》，5284页。

⑥ 蒋君章等编著《中国边疆地理》，台北：文信书局1944年，195页。

⑦ 郭声波《唐弱水西山羁縻州及保宁都护府考》，《中国史研究》1999年第4期，90页。

⑧ 曾公亮《武经总要》后集卷13《惟人事破灾异》，北京：解放军出版社、沈阳：辽沈书社1988年，1758页。

⑨ 《读史方輿纪要》卷67，3386页。

十七年（801年）“九月乙亥，韦皋败吐蕃于雅州，克木波城。”<sup>①</sup>

（5）崑龙城、业城，据顾祖禹《读史方輿纪要》云，崑龙城及业城，俱唐时吐蕃所置，近雅州西界。<sup>②</sup>

### 5. 嵩州战场之吐蕃城

嵩州的台登城在贞元年间（785—804年）一度为吐蕃东进的突破点，故围绕台登城的四周，唐蕃双方都设置过密布的军城。

（1）诺济城 曾为吐蕃屯兵重地，进攻唐嵩州的军事基地。

（2）保塞城、罗山城、大定城 《蛮书》卷一《云南界内途程》记：“台登直北去保塞城八十里，吐蕃谓之北谷。天宝以前，嵩州柳强镇也。自入吐蕃更增修峻，因城下有路，向曩恭地。谷东南一百三十里至罗山城，天宝以后吐蕃新筑，非国家旧城。贞元十年（794年），西川节度兵马与云南军并力破保塞、大定，献俘阙下。十一年（795年）正月，西川又拔罗山，置兵固守。邛南驿路由此遂通。”<sup>③</sup>



剑南道北部地区唐蕃军城分布示意

## 五、吐蕃在剑南西川军事建置体系的特征

剑南西川地区，处于汉文化与吐蕃文化之交汇地带，地理位置虽为青藏高原一隅，但自然地理环

① 《新唐书》卷七《德宗本纪》，204页。

② 《读史方輿纪要》卷67，3387页。

③ 樊绰撰，向达校注《蛮书校注》卷一《云南界内途程》，北京：中华书局1962年，33页。

境与吐蕃本土却有很大差异。吐蕃军队来到剑南西川战场后,战略战术随着地理条件的不同,已经不能像在高原游牧地区或山谷地带那样群居群牧,战时集结,平时散居。面对山峻沟深的高原边缘地形,有必要形成完整的攻防体系并建立与之对应的驻戍之地,军事布防的特点与军事建置的设立,也不能完全按照吐蕃本土军事部落制度生搬硬套,而需要因地制宜地调整,才能与唐朝完备的军事体系相抗衡,并“东望成都”<sup>①</sup>,实施其“取蜀以为东府”<sup>②</sup>的战略目标。

吐蕃军事部落制的灵活性和机动应变性为他们适应新环境和利用新手段提供了可能。在新的作战区,川西建筑的独特文化以及汉族军事理念也影响着吐蕃,吐蕃军事布防规模和军事建置都适时地作了调整,具有了多元文化地理背景结合的特点。特别在军事作战策略、军事建置的设立、军事布防规模等上均有所完善,为其实现对唐朝的长期军事对抗奠定了基础。

### 1. 川西建筑的军事特征

在农牧交错地区,游牧经济与农业经济是互补的,而在生活方式上,这种互补关系有时是以不和谐方式达成的。游牧生活的脆弱性表现在对天灾的难以预防,游牧民族解决这一矛盾的办法,在与农业区域较近处的,就往往寻求就食于农区。而大规模的集体就食就往往表现为抢劫与战争。故费孝通先生总结道:

对这种威胁,个体小农是无法抗拒的,于是不能不依附于可以保卫他们的武力,以及可以动员和组织集体力量来建筑防御工程的权力。<sup>③</sup>

建筑防御工程不仅仅是农业区特有的保卫生命财产的有效措施,在兼营农业的牧区也较普遍,这就是有名的羌族石碉。此外,还有笼、栅等富有地方特色的建筑。

吐蕃在西川地区的驻戍体系有两大特点,一是依托当地羌氏聚落,形成笼、栅、碉等组成的驻防体系,一是利用所攻陷的唐朝军城及构筑新的军事城池,建立针对唐朝军事目标的攻击型军事建置体系。

### 2. 吐蕃的军事攻击型军城体系

吐蕃在剑南西川地区建立的攻击型军城体系主要有两大单元,一处是围绕维州城的攻击体系,一处是围绕台登城的攻击体系。

从前述吐蕃军城系列已经清楚,吐蕃攻陷维州城后,极大地增强了其争胜心理,将维州城改名“无忧城”,并围绕维州城设定广城、定廉城、恭州城、当狗城、盐川城、末恭城、笼山城、通鹤城、羊溪等城,剑锋直指成都。在嵩州,则围绕台登城置有诺济城、保塞城、罗山城、大定城等,与维州一线、康定一线共同组成对成都的扇形攻势。这两处是唐蕃剑南西川战场上典型的军城密集区。

吐蕃军队之所以会仿效唐军大量构筑军城并攻占唐朝军城,很大程度上是由当地的自然地理条件

① 《旧唐书》卷147《杜佑传》,3985页。

② 《资治通鉴》卷226代宗大历十四年(779年)十月条载:“冬十月,丁酉朔,吐蕃与南诏合兵十万,三道入寇,一出茂州,一出扶文,一出黎、雅,曰:‘吾欲取蜀以为东府’。”第7270页。

③ 费孝通《中华民族的多元一体格局》,氏著《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社2004年,129页。

决定的。吐蕃军队是以骑兵为主的机动性、灵活性极强的游动性军队，这样的特性，适合于在平缓开阔的原野奔驰冲锋。但是，来到山体破碎、沟壑纵横、道路险峻的多康与剑南西川交错地带，则机动、灵活性能几乎不能施展，不论是进攻还是退防，坚固的掩体成为不可或缺。

以维州和台登城为中心的两处军城密集区域，也是吐蕃营屯的聚点，并构成主动进攻的基地型军城体系，吐蕃军队组织的若干次对唐境纵深的战役，都是以这里为起点的，实现了吐蕃军事攻击型军城体系的特点。这从唐军投入重兵反攻、争夺不休的态度也能得到印证。特别是吐蕃在攻击台登城的计划中，分三路开路筑城，是为吐蕃攻击型军需筑造之极。

### 3. 吐蕃的军事驻防型军城体系

驻防型军城体系主要是为吐蕃军队驻扎，以及军事指挥机构而设置的军城。这种军事城堡，主要以羌氏部落驻地和被攻陷后又成为吐蕃大后方的唐城为主。前者如西山八国的酋长驻地，有笼、碉等，后者则如松州城等。

时（穆宗长庆元年，821年，十一月）蕃军逼雅州，涯上疏曰：“臣当道出军，径入贼腹有两路：一路从龙州清川镇入蕃界，径抵故松州城，是吐蕃旧置节度之所；一路从绵州威蕃栅入蕃界，径抵栖鸡城，皆吐蕃险要之地。”<sup>①</sup>

松州城，在吐蕃攻陷松茂地区后，一度成为节度治所，自然相对于吐蕃的军事锋线而言已成为后方，可为屯兵之基地。这些唐朝故城，多设险而筑，控一城，则掌握险固守之便。

此外，还有一部分是吐蕃为扼控交通道路、管理当地羌民而筑之城。如前所述，建在雅州大渡河河谷地带的吐蕃诸城，因其处于有农耕成分的河谷间地，不利于吐蕃骑兵的纵深活动，故亦为驻防型军城，唐军曾不止一次可以从这一方向突破进入大渡河以西的蕃界。

另，在翼州，“韦皋于西川峨和城击破吐蕃三万余人。”<sup>②</sup>峨和城驻军三万余人，以此规模，很可能亦为驻屯基地之类的军城。

为什么吐蕃在多康地区那么热衷于筑城和占领当地诸羌之城和汉地城池，这一方面固然是作战方略使然，另一方面也不能忽视自然地理条件的制约作用。藏文文献中多次出现的“多康六岗”一名，可以说是水流在众山系内部切割的形象概括，而每一个单独的“岗”内部，又有更复杂细密的切割转折，造成地理地形的复杂性，就是机动灵活的吐蕃军队也难以应付，而每每信赖于羌族向导，当战事不能如期获胜，又多迁怒于当地向导。这些正是地理条件对吐蕃军事战略战术限制的反映。

地理条件制约着吐蕃骑兵的灵活性，因而吐蕃军事战术不得不适应当地的自然地理条件和地方特殊生存方式，重视城的功能与作用，终形成唐蕃间以军城相互对垒的军事形式，这也是在吐蕃全部战线上因区域不同而出现的、不同于其他大作战区域的新形式。

① 《旧唐书》卷169《王涯传》；《唐会要》卷97《吐蕃》；《全唐文》卷448王涯《论吐蕃事宜疏》。

② 《册府元龟》卷987，北京：中华书局1960年，11589页下。

# 从俺答汗求茶看茶在明代的政治地位

周重林

(云南大学茶马古道文化研究中心)

1578年3月,顺义王俺答汗(1507—1582年),即阿勒坦汗,上书大明神宗皇帝朱翊钧(1563—1620年),请求开茶马市场,并要求赐予都督金印,朝廷以无金印为由拖延下来,并不理会茶马市<sup>①</sup>。当年9月,俺答汗再次上书甘肃巡抚,复求开洮西茶市。明廷内阁廷议后再次拒绝了这一请求,只给他十几尊佛事与僧佛必须用到的茶,但俺答汗没有放弃开茶市的努力,继续上书,然而直到老死。

在俺答汗未归顺明朝之前,他从嘉靖十三年(1534年)开始请求入贡开市,历经9年,虽有阻碍,甚至不惜武力威胁,但努力终有所回报,马市在磕磕绊绊中有了时开时闭的局面,锦缎、铁器、茶叶之类的物资有了贸易往来。但明廷为何始终不答应与蒙古人做专门的茶叶贸易?即便是蒙古人已经归顺了明廷后,这个要求依旧得不到满足?茶之于明王朝,到底意味着什么?

## 一、从俺答汗求茶说起

从俺答汗一方来说,开市对蒙古人的好处是显而易见。具体到俺答汗个人,也许情况发生了微妙的变化。强权人物对一个民族所造成的影响是巨大的,这点已是史学的共识。我们尝试从俺答汗这个个案出发,探讨其求茶的背后驱动力。

### 1. 俺答汗对精致生活的追求

从经济互补来说,中原的农业经济可以弥补游牧经济单一、粗放的种种不足,不过这种情况,不只是对蒙古人而言,其他游牧民族都面临这样的情况,这不能成为最大的理由。

如果与明廷开互市的其他民族比较,会发现俺答汗时期,对非必需品的追求远远大于必需品,比如俺答汗对手工匠的需求,在于他想得到比较精致的房子,穿舒服的衣着,喝美酒和茶,如此便可享受与汉族帝王相同的待遇。

为此,俺答汗在蒙汉文化交界地丰州滩(今呼和浩特地区),吸纳了大量中原背井离乡的汉民、叛军,乃至中原异教徒白莲教赵全等一干人。马可·波罗笔下的丰州滩,是一个蒙古族、汉族、回族人民和平共处、信仰多元、农牧工商业并存的繁华之地<sup>②</sup>。元末后,丰州几经战乱,明军焚火后这里一度荒芜,控制权也归明廷所有。1449年“土木之变”后,明廷放弃了对这一区域的控制权。俺答汗再次统一蒙古后,为了重建新城,采取种种优惠措施,吸引汉族老百姓越境去开发丰州滩,这里林立的“板升”村落,就是特指汉族人的聚居地。“板升”从汉语“百姓”而来,再转译一次,呈现出陌生化,今天呼和浩特还有许多叫“板升”的地名。

① 谷应泰《明史纪事本末》,北京:中华书局1977年,911—933页。

② 马可·波罗《马可波罗行纪》,冯承钧译,上海:上海书店出版社2001年,165—167页。



板升人为蒙古族带来汉式木质建筑，教会蒙古人怎么耕种、绣花、冶铁、品茶、医术……这些人中有才华的很受俺答汗器重，板升人石天爵两次代表俺答汗出使明廷。俺答汗给明皇所上表文，说其对自己世代所穿毡裘，终有嫌弃之意：“毡裘不耐夏热，段布难得，每次受人引诱，才去抢夺，常被杀害。”<sup>①</sup>他给明廷的求贡请求中，数次特别提出对上好衣料的渴求。为了得到“朝廷白段一匹与大神褂袍麒麟蟒段等件”给部落头目用，他愿意“进黑头白马一匹、白骆驼七只、骟马三千匹”。石天爵被明廷处决前，留下的遗言云，蒙古人“艳中国纱缎，计所以得之者，唯抢掠与贡市二端。抢虽获有人畜，而纱缎绝少，且亦自有损失，计不如贡市完。”布料、手工都与精致生活有关，而非蒙古人忽然发现兽皮兽衣有多么的不好。而茶叶一物，在明代已经成为士大夫精致生活的代表。一直仰慕中原文化的俺答汗，很大程度上有着对精致生活的向往，其数次建城、建寺的行为，也都表明他渴望安定、定居和安逸之心。

西汉贾谊有著名的“五饵”之论对付匈奴。所谓“五饵”指的是“赐之盛服车乘以坏其目；赐之盛食珍味以坏其口；赐之音乐妇人以坏其耳；赐之高堂邃宇府库奴婢以坏其腹；于来降者，以上召幸之，相娱乐，亲酌而手食之，以坏其心：此五饵也。”（《汉书·贾谊传赞》），通俗说来，就是吃喝好的，穿好的，住好的，听好的，看好的。历史经验也证明了，儒家那套“仁义道德”实际上远远没有贾谊这“五饵”有实际的诱惑力，想过上这种日子的俺答汗心里明白，仅仅依靠抢是不行的，通贡开市才是长久之计。

## 2. 基于信仰的需要

1559年，俺答汗出兵青海，在这里俘虏了一个商队，里面有1000名喇嘛被其释放。其后多年，俺答汗在西藏东北部，青海区域多次接触到藏传黄教。青海区域当时信奉黄教，即格鲁派，其宗喀巴就是青海人，16世纪早期，黄教在西藏的教派争斗中落败，其首领索南嘉措就一直想谋求外在靠山重振旗鼓。这在西藏教派有先例，萨迦派八思巴就是通过与忽必烈的联盟让自己在西藏站稳了脚跟，还使萨迦派成为蒙古人的普遍信仰。

数次的接触以及青海区域政教一体的格局，都让俺答汗产生了通过革新信仰来更好实现统治的想法。1571年，俺答汗归顺明廷后，他有实质的行动。1573年俺答汗进军西藏东北部，带回了一些僧人，详细了解了当时的西藏情况。1575年，在明廷的支持下，蒙古人在青海东面修建了仰华寺；1576年，在青海察卜齐雅勒修建了庙宇；1578年5月，索南嘉措与俺答汗在青海湖东面的仰华寺会面，俺答汗主持了这次大会，有蒙、藏、维、汉等各族10万多人参与，来自蒙古各部落的贵族子弟有108人剃度出家。

这次会晤，俺答汗封索南嘉措为“圣识一切瓦齐尔·达喇·达赖·喇嘛”，意思是“在佛教的显密两教都已达到最高成就的超凡入圣的大海一样的上师”，这是达赖喇嘛第一次出现在尊号体系，经过格鲁派固定后，一直延续至今。索南嘉措追认了在他之前的两代达赖喇嘛，自任第三世达赖喇嘛；而索南嘉措赠俺答汗为“转千金法轮咱克喇瓦齐尔第·彻辰·汗”，意思是充满智慧的能像成吉思汗一样统一蒙古的君王，这亦是首次出现教派为蒙古大汗封号。两人的行为，有着追思八思巴与忽必烈联盟的往事，也有着现成的利益瓜葛。自此之后，蒙古人被要求接受格鲁派传播的藏传佛教，取缔了

<sup>①</sup> 薄音湖、王雄《明代蒙古汉籍史料汇编》，呼和浩特：内蒙古大学出版社2000年。

蒙古人之前的多元信仰。双方达成的共识对后世影响深远，清代的满蒙藏联盟就缘起于俺答汗与索南嘉措的宗教与政治联盟。就当时而言，明廷也是非常看好蒙藏之间的联盟，他们本就认为蒙人好杀戮，还有着杀人殉葬的旧习。

茶在藏传佛教中的地位，从唐开始就深受汉传佛教的影响，唐代寺院兴茶已经成为史学共识，不再赘言。在仰华寺会面后，以阿升喇嘛为首的庞大使团前往拉萨，在大昭寺，色拉、哲蚌和甘丹等大寺院熬茶布施，并向内郭栋孜、贡嘎、兼日娃和噶丹巴等地方首领赠送礼物<sup>①</sup>。

从信仰角度看，俺答汗专门请开茶市，明廷有着不可拒绝的理由，他们鼓励蒙藏联盟，此后为蒙古人修建了不少寺院，但明廷拒开茶市，只是供应少量的茶叶给他们做佛事用。蒙古佛事所用之茶，在没有开专门茶市之前，只能通过朝贡、私买两种途径获得。考虑到蒙古全民信仰的数量，单单佛事用茶一项就会耗费很多茶叶，更不用说日常需求了。

俺答汗的通贡文书中，第一次请求通贡互市就说“人畜连年不利、灵官算卦、大头目将有灾、必是进贡南朝可免”<sup>②</sup>，此后的多次求市都谈到因为掠夺杀戮过重，造成蒙古人畜生病，灾祸连连。“报应”的思想也是促使俺答汗结束战事、和平相处的一大动力。

### 3. 受民族交往中的饮食同化影响

现在有一种观点认为，蒙古族与其他游牧民族一样，长期以吃肉喝奶为主，缺乏蔬菜之类维生素多的植物，而茶可以弥补其维生素的缺失。这种后进的观点无法解释历史上游牧民族与农耕民族的某些碰撞，现举一例，《洛阳伽蓝记》里记载王肃之事时，出现了酒、奶酪以及茶三种饮料<sup>③</sup>。除了酒外，茶与奶酪的遭遇各有不同，南人喝不来奶，而北人饮不来茶，茶甚至被北人称为“酪奴”，这可以看出游牧文化与农耕文化的冲突，其实也反映了所谓生理需求理论是站不住脚的。

食肉饮酪的民族中，吐蕃是最先接受茶的，其后是辽金治下的民族，蒙古族应该是从全面统治中国开始后才接触到茶。从元朝宫廷营养学家忽思慧成书于天历三年（1330年）的饮食著作《饮膳正要》中，我们可以看到蒙古贵族的饮茶方式<sup>④</sup>，有汉族流行的喝茶，也有自己的特点。忽思慧对各地茶性非常了解，他警告说，喝“枸杞茶”的时候，不要与酪同饮。言及“西番茶”，则要伴以酥油，用到酥油的茶还有“兰膏”、“苏签”，这三种茶都有着游牧民族的特点，蒙古族加酥油的喝法，应当是受到藏传佛教的影响。

“炒茶”可能是蒙古族自己创造而来，“用铁锅烧赤，以马思哥油、牛奶子、茶芽同炒成”。马思哥油，“取净牛奶子不住手用阿赤（即打油木器也），打取浮凝者为马思哥油，今亦云白酥油。”这种饮茶方式形成，会让茶受制于工具，比如对铁锅的需求。俺答汗时期，蒙古部落许多人连铁锅都没有，熟食变得困难起来。当然，这之所以成为问题，是蒙古人已经从简单火烧食演进到了烹饪层面，这正是受到汉族饮食的影响。要从烹饪再退回去简单的火烧食生活，他们已经难以适从。这一点，也

① 张付新《阿勒坦汗信仰藏传佛教的原因》，《西藏研究》2005年第2期，95—100页。

② 史道《题北虏求贡疏》，陈子龙等《皇明经世文编》，北京：中华书局1962年，1991页。

③ 杨炫之《洛阳伽蓝记》，范祥雍校注，上海：上海古籍出版1999年，147—148页。

④ 忽思慧《饮膳正要》，北京：人民卫生出版社1986年，57—59页。

可印证精致生活的出发点。

综上所述，我们不难得出结论，茶于俺答汗时期的蒙古人而言，并非一种生活必需品，而是一种能代表精致生活的物质，这点与丝绸并无二致；但茶随着藏传在蒙古族中的渗透，让茶有了精神性的一面，这便又把茶与丝绸一类的物质区别开来，在信仰层面上，茶成为必需品，这类似乳香在西方宗教中的传播过程。茶既是物质的又是精神的。当茶成为饮食生活的一部分之后，出于信仰的需要，他们又必须用茶来事佛。

但茶只在中国南方才有，地理的特殊性让茶在北方成为稀缺品，自唐之后，随着北部、西部少数民族饮茶习惯的形成，中原政权对茶的控制亦加强，到明达到史上最严厉时期。那么，明廷为何屡次拒绝俺答汗的开市请求？

## 二、明廷屡次拒绝与俺答汗互市的三个原因

在要不要与俺答汗开市的问题上，明廷内部一直有不同意见，比较以往，嘉靖年间皇帝明世宗朱厚熜（1507—1566年）的意见占了上风，但他最终还是屈服于俺答汗的武力威胁，不得不开市。不开市背后，又有着华夷之辨、游牧文化与农耕文化冲突这样的在汉族中根深蒂固的思想作祟。

### 1. 对俺答汗屡扰边境的顾虑

嘉靖二十年（1541年），俺答汗派石天爵、肯切两人至大同阳和要塞请求通贡，其文书云：“言其父認阿郎在先朝常入贡，蒙赏赉，且许市易，汉达两利。近以贡道不通，每岁入掠。因人畜多灾疾，卜之神官，谓入贡吉。天爵原中国人，掠居虏中者，肯切系真夷，遣之同来。果许贡，当趣令一人归报，伊即约束其下，令边民垦田塞中，夷众牧马塞外，永不相犯，当饮血为盟誓。否，即徙帐北鄙，而纵精骑南掠去。”<sup>①</sup>

这番言辞涉及几个方面内容。其一，俺答汗说起通贡的渊源，就是说有各自的先王先皇先例，有路径可依，这在一定程度上可以化解当朝朱厚熜以及内阁们的顾虑。其二，使者中，一中一夷，实则是表明中夷之间，是有合作的前景。石天爵是中国人（板升人），肯切是蒙古人。其三，如俺答汗所言，贡道通则两利，不通则两害，言下之意是，不是蒙古要掠夺，是贡道不通导致，假如再不开贡道，边境掠夺还会继续，“否，即徙帐北鄙，而纵精骑南掠去”，这有点威胁的意味。最后一点，俺答汗描述的一幅美好的画卷：“边民垦田塞中，夷众牧马塞外，永不相犯，当饮血为盟誓。”威逼利用，不止是汉人会用，蒙古族也用得利索，这大约也得益于汉文化的熏陶。

综合来看，俺答汗这人可谓高明之级，开贡通市利弊说得通透不说，还兼顾各方的面子，并且始终掌握着主动权。

可惜明廷对蒙古人偏见太深，俺答汗这份请求在明朝政府间一石激起千层浪。好的大家都忽视了，只看到俺答汗的威胁之词，也再次印证了主战派的担忧。生性多疑又爱打哑谜的朱厚熜一开始就要了手段，他让臣子反复考察俺答汗真意，折腾数次后，大臣们发现，其实眼前这位皇帝根本没有与蒙古

<sup>①</sup> 《明世宗实录》，台湾中央研究院历史语言研究所校印，南京，1943年，5030—5035页。

人通贡之心。非但如此，他还下令调兵遣强，准备擒拿俺答汗，如成功，“将士升五级，赏银五百两”，不能建功的大臣不准回京，还要受到连坐的惩罚。

这下激怒了蒙古人，他们又开始屡扰边境，威胁之词落到实处。俺答汗大举内犯，下石岭关、太原、平定、寿阳诸处。总兵丁璋、游击周宇战死，诸将多获罪，主张通贡的巡抚史道被调职。

第二年（1542年），他又再次派石天爵请求通贡，明廷此时正处在愤怒阶段，石天爵一来就被新任的巡护龙大有拿下。《明史》写到这件事时言词非常之得意，边臣受赏，天爵受磔刑，仿佛这都是罪有应得之事。磔是酷刑，也叫剐刑，就是把人的肢体分裂，极为残酷。两国交战尚不斩来使，何况来的还是一个中国人？

明廷的处理方式令人匪夷所思，俺答汗异常震怒，扬言要为石天爵复仇，发兵“掠朔州，抵广武，由太原南下，沁、汾、襄垣、长子皆被残；复从忻、崞、代而北，屯祁县。参将张世忠力战，敌围之数重。自巳至申，所杀伤相当。已而世忠矢尽见杀，百户张宣、张臣俱死，敌遂从雁门故道去。秋，复入朔州。吉囊死，诸子狼台吉等散处河西，势既分，俺答独盛，岁数扰延绥诸边”（《明史·列传》），双方交恶，明廷对俺答汗的赏金更高，而俺答汗也数次攻入山西，杀人越货无数。

距离石天爵事件过去四年后，1546年，俺答汗第三次提出通贡，这四年间，双方已然中断了信使往来。《明实录》戊辰条记载，俺答汗以蒙古的大贡——九白大贡（白骆驼九头，白马九匹、白羊九只以及金银各一），这是蒙古族最隆重的礼节，不过这有争议，蒙文中并无记载，因为九白之贡意味着政治上的完全附属<sup>①</sup>。堡儿塞等三人带物投书，所言与石天爵当初并无二致，四年战事已经证明了双方继续打下去，对谁都没有好处。不过，意外还是发生了，三位出明使者就连见巡护的机会都没有，他们才到，就被总兵的家丁击杀了。对这两次事件，今人胡凡评价说，“前次是政府官员因杀使绝贡而受升赏，遂开了一个恶劣的先例，这次只是个总兵官的家丁，竟有如此胆量敢于杀使冒功，这定将引发蒙古军新的一番大规模入掠，明朝边事之坏于此可见一斑。”<sup>②</sup>结果可想而知，蒙古人又一次发动边境抢掠，边事也陷入了一个恶性循环。

朱厚璉身边著名的政治家和军事家翁万达（1498—1552）对皇帝这样的做法很不以为然，他进言说：“北敌，弘治前岁入贡，疆场稍宁。自虞台岭之战覆我师，渐轻中国，侵犯四十余年。石天爵之事，臣尝痛边臣失计。今复通款，即不许，当善相谕遣。诱而杀之，此何理也？请亟诛宝等，榜塞上，明告以朝廷德意，解其蓄怨构兵之谋。”（《明史·列传》）<sup>③</sup>可惜嘉靖始终听不进去，仍旧一意孤行。

俺答汗也许是从侧面了解到翁万达的边政思想，所以，他的第四次贡请，直接递给了时任宣大总督的翁万达。翁万达一贯主张边事宁息宁利不宁乱，作为朱厚璉“深倚之，所请无不从”之人，他的言辞或许能动摇朱厚璉不通贡的决心。“今届秋，彼可一逞。乃屡被杀戮，犹请贡不已者，缘入犯则利在部落，获贡则利归其长。处之克当，边患可弭。若臣等封疆臣，贡亦备，不贡亦备，不缘此懈也。”但兵部尚书陈经等人又以蒙古人不可信为由，请他再详加查实，并责翁万达十日内回奏，俺答汗请求初次通贡时候的情景仿佛再现。

① 温德华《俺答汗研究》，武汉：华中师范大学出版社2009年。

② 胡凡《论明世宗对蒙“绝贡”政策与嘉靖年间的农耕文化冲突》，《中国边疆史地研究》2005年第4期，43—55页。

③ 张廷玉等《明史》，北京：中华书局1974年。

翁万达与俺答汗的使者会面很友好，“万达还其使，与约。至期，使者不至。万达虑帝督过，以使者去无可究为辞。已而使狎至，牢拒之，好言慰答而已。俺答以通好，散处其众，不设备，亦不杀哨卒。顷之，复至，词益恭。”翁万达上书说：“敌恳恳求贡，去而复来。今宣、大兴版筑，正当羁縻，使无扰。请限以地、以人、以时。悉听，即许之贡；不听，则曲在彼，即拒绝之。”很遗憾，翁万达和俺答汗等到的结果，依旧是否定的。朱厚璫还是认为“虏氛甚恶，其令万达申令所辖诸将，整兵严备，相机出塞剿杀。辽东、陕西俱令严兵待战，京营人马俟蓟镇再有警报启行。”这次，朱厚璫倒是明白了俺答汗被拒后，会前来侵犯，他开始提前布阵，等待俺答汗的来袭。

嘉靖二十六年（1547年）夏四月，俺答汗第五次请求通贡。巡按御史黄汝桂上奏道：“北边自火筛为梗，贡礼寝废，迄今四十余年。自嘉靖辛丑，北边诸部怀叵测之谋，石天爵倡入贡之请。去岁至今，又复踵行前诈，岂可轻信，堕其计中。盖诸寇自庚子以来，连年蹂大同，深入潞、泽、宣府，抵紫荆，西掠延绥，东寇辽阳，涂炭我疆宇，杀掠我人民。凡我臣工，皆思剪此以雪愤。但时未可乘，势当徐图耳。故贡亦寇，不贡亦寇者，外寇之故习也；贡亦备，不贡亦备者，边臣之本计也。事机贵乎先图，军令重于申命。乞严敕总督、镇、巡等官，加防御。”即便是这种把责任一边倒的想法，朱厚璫听着也悦耳，他下旨说：“逆寇连岁为患，谎言求贡，勿得听从。其各严边兵防御，如有执异，处以极典。”<sup>①</sup>

嘉靖二十七年（1548年）三月，总督宣大翁万达上言：“俺答复投译书求贡。”帝命拒之。五月，俺答寇偏头关。这是俺答汗第六次通贡被拒。

俺答汗作为蒙古16世纪卓越的领袖，在求贡通市上体现了非凡的毅力。他之后又想了各种手段，比如把通贡之书束在箭上，射进明军军营，争取广泛民意，表达自己不想打仗的决心。又把利用俘虏的明朝官民，替开贡之事传达信息。

俺答汗不是一个好拒绝的人，他觉得之前在边境的掠夺和威胁还不够，他得干点大事。执着的俺答汗遇到偏执的朱厚璫，好比犀利的刀遇到坚固的盾，要撕开局面，必须有一方要付出巨大代价。于是，嘉靖二十九年（1550年），俺答汗举精兵进犯京师，史称“庚戌之变”。

嘉靖二十九年（1550年）六月，俺答汗率10余万精锐骑兵进犯大同，明廷总兵官张达和副总兵林椿皆战死。大同总兵仇鸾以重金贿赂俺答汗，得以保命。八月，俺答汗移兵东去，十四日，入古北口，在怀柔、顺义杀掠吏民无数，此后长驱入直入，杀到今日北京通县的孤山、乳口一带，直逼京师。京师城内，上下莫不惶恐，京师禁军此时不过四五万众，且多半为老弱病残和家将，加上战具甲仗缺乏，根本无法与俺答汗大军抗衡。

朱厚璫急令兵民以及四方应举武生参与守城，同时外调兵马回救。讽刺的是，这些兵马回来后，又面临粮食不足的问题，根本无法迎战，只能守城而不能出城迎敌，一箭未发，只任由蒙古人在城外四处掠夺。此后，京师德胜门、安定门皆被毁，在昌平的皇帝陵也被骚扰。倘若不是俺答汗主动退兵，北京城有可能被一次攻陷。在围攻北京城时，俺答汗再次派出自己所掳的马房内官杨增持书入城求贡，为了让俺答汗退兵，明廷答应下来。后仇鸾又主动找上俺答汗之子，请求互市。

“庚戌之变”震慑起到了作用，嘉靖三十年（1551年），大同开市，为此，俺答汗请求了9年，最后以武力而成，明廷真应了那句“敬酒不吃吃罚酒”俗语。而明廷派出组织开市的，就是最初与俺

<sup>①</sup> 谷应泰《明史纪事本末》，北京：中华书局1977年，911—933页。



答汗接触的大同巡抚史道。明廷之后又相继在宣府、延宁开放马市，边地终于迎来了短暂的休战，可以享受互市带来的安宁与繁华。

## 2. 明廷内部主战与主和冲突

明世宗朱厚熜是最顽固的主战代表，他对蒙古人非常蔑视。“丑虏”、“虏氛甚恶”、“黠虏节年寇边，罪逆深重”、“求贡谎言”、“不可信”都是根深蒂固的大汉族主义思想作祟。我们不会忘记，汉字里那些对少数民族的称呼。“蛮”有“虫”，“狄”有“犬”，“番”是兽足……《左传》有“戎，禽兽也”，有“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲暱，不可弃也；宴安鸩毒，不可怀也。”

1551年，就在朱厚熜被迫开市之时，兵部员外杨继盛上了一道疏<sup>①</sup>，这不早不晚的反对，得罪了朱厚熜，杨继盛因此被贬。但他观点非常具有代表性，可以说是历代主战派观点的集大成者。

杨继盛的“十不可”中，涉及十个层面：国恨家仇、失信失和、有损国威、懈武丧志、通敌之嫌、失防之心、助长敌焰、敌性多狡、财政流失。总结下来也不外乎蒙古人不可信、不可交，交则动摇民众和军心，导致国库流失严重，最后中国失礼、失威、失财、失防、失民。失国他没有点明，但已然涵盖了这层意思。“五谬”中，他主张修武备以取代羁縻政策，以和平时代不需要战马为由反对互市，朝贡政策往往是让别人占了大便宜，开市也不足以养活全部蒙古民众且不能阻止其掠夺，最后他认为打击蒙古是明廷必须要办的事情。

杨继盛要求朱厚熜厉兵秣马，勒燕山之绩，他大约忘记了，在朱厚熜之前数次征讨的教训。其他人，包括朱厚熜、黄汝桂等等在内的言论，都不会超过杨继盛所论述的范畴，主战派以朝中官员为主，而主和派则以边关官员和将领为主。杨继盛这种书生与皇帝之偏见，今天看来肯定是误国太深。

史道、杨一清、翁万达、王崇古等等一些边关大员都主张和，他们身处战事的第一线，亲身感受了烽火连天的种种恶处，但他们遇到皇帝和内阁几乎都不支持他们的想法。

张居正（1525—1582）的出现，让明廷主和派占据了优势。在得知俺答汗之孙那吉和其奶公阿力哥率众来投时，张居正大喜，避开皇帝，急书山西督抚王崇古（1515—1588）。

张居正把握住了与俺答汗讲和的好时机，而王崇古、方逢时采纳了张居正的提议，处理得当，最终促成了俺答汗最后归顺大明，受封俺答汗，这是内阁与边员合力的结果。

张居正的真实想法，在他另一封写给王崇古的《答王鉴川计贡市利害》<sup>②</sup>信里，说得更详细。这封信里，张居正批评了清流那些狭隘的民族主义，缺乏战略眼光。他分析俺答汗之前的主和，主动权在俺答汗一方，开市也是在武力威胁下完成。主动权非常重要，现在明廷好不容易掌握了主动权，再断送就可惜了。汉代那种对匈奴“盛时讨伐，弱时和亲”政策一直遭到广泛的批评，南宋偏安，纳贡更是只为了换得生存空间。

他告诫要吸取之前那些错误政策的教训，还举例说，一家人都有矛盾，何况两个民族之间？后来，他给吴环洲的书信里继续表达对此的看法：“夫疆场之间，小小破绽，未能全无，要之于大计未损。若遇有事，即行处置一番，于大计反为无益，顾君不察耳。今都邑之间，犹有白昼剽窃，劫库杀官者，

① 谷应泰《明史纪事本末》，北京：中华书局年1977，916—918页。

② 张居正《张文忠公全集》，上海：商务印书馆1935年，248—249页。



况夷狄乎？蓟门三卫，服属二百余年矣，捉人挟赏，犹不能一一尽诘，乃可责之骄悍新附之虏乎？要在当事者，随宜处置。譬之于犬，摇尾则投之以骨，狂吠则击之以箠，既箠而复服，则复投之，投而复吠，则击之，而可与之较曲直，论法守乎？”<sup>①</sup>

《答王鉴川计贡市利害》里说了开市的五大好处，与杨继盛之论针锋相对：

且此事有五利焉：虏既通贡，边鄙不耸，穰人成功，一利也。防守有暇，可以修复屯田，蓄吾士马之力。岁无调援，可省行粮数十百万，二利也。土蛮、吉能，每借俺答以为声势，俺酋既服，则二虏不敢轻动，东可以制土蛮，西可以服吉能，三利也。赵全等既戮，板升众心已离。吾因与虏约，有愿还者，必勿阻之。彼既无勾引之利，而又知虏之不足恃，则数万之众，皆可渐次招来，曹州之地可虚矣，四利也。彼父子祖孙，情乖意阻，虏运将衰，其兆已现。老酋死，家族必分；不死，必有冒顿、呼韩之变。我得其机而行吾之计，五利也。

这涉及边区稳定，节省财政，分化和牵制其他民族，原本属于中国之众人的人心走向问题以及蒙古人内部分化等问题。在张居正掌权后，主和派占据了上风，才有了俺答汗归顺以及通贡互市政策的延续。

### 3. 游牧民族文化与中原农耕文化的冲突

明穆宗朱载堉（1537—1572）给俺答汗下诏说：“朕惟天地以好生德，自古圣帝明王，代天理事，莫不上体天心，下从民欲，包含一偏覆，视华夷为一家，恒欲其并生并育于宇内也。”<sup>②</sup>朱载堉回顾大明开国之策略，认为“胡越一体，并包兼育”才是未来发展之道。

朱载堉这番话，姑且不去考察其是否真的做到，这种言论能公布于天下本身就是观念史上的重大突破。

之前，在俺答汗的执著与朱厚熜固执的背后，折射的是各自的生活、文化困境以及由此引发的文化冲突问题。在两宋之际，华夏的主流文化乃是汉族主导的儒家文化，当时的中心与边缘、华夷之辨已经形成了两股思潮，即血统论和中心论，这两者代表人物有朱熹和司马光。

血统可以判断一个政权的正统与不正统，而中心则是从政权是否有地理优势而言，即能否占据传统的黄河流域的中原一带。北宋强调地理位置，南宋强调血统，都是形式比人强带来的结果。北宋皇帝出身在下级军官家庭，与皇室毫不搭界，而南宋偏安一隅，中原地势丧尽。当然，这种思想从三国时代就开始有了分化，有以血统论而举事的刘蜀，有从地理位置而称王的曹魏，此点清代翟灏与章学诚都分析得极为透彻<sup>③</sup>。

大明继承了大元空前的地理版图，也继承了蒙古人留下的诸多麻烦，除了中心论与血统论外，他们还必须面临游牧文化与农耕文化带来的新难题。

① 张居正《张文忠公全集》，上海：商务印书馆1935年，262—263页。

② 《明实录》隆庆五年三月己丑条。

③ 章学诚《文史通义》，贵阳：贵州人民出版社1990年。

蒙古人退出中原后，在北边形成了漠北、漠南、漠西三大部分。为了消除和抵御蒙古人南下威胁，明代一直注重工事建设，最显著工程就是大兴土木，先后十八次修“边墙”，即长城，还建了壕垣和数不清的防御堡垒。工程花费了无数人力、物力、财力，目的只有一个，防御蒙古骑兵的南下。明廷在宣化、大同东还修筑了内长城，称为次边。我们今天看得到万里长城的遗迹，首先要感谢它的不管用。长城看得到边界，但长城之下，却是看不到的边界——文化意义上的边疆，与楚河汉界有着明显的不同。这也是后来俺答汗与大明的互市选择在大同、宣化的缘故。

除了工事，就是设立羁縻卫所和九边重镇，前者由降明廷的蒙古人管理，后者由明廷直派重兵把守。不过，羁縻政策在蒙古人那里不好使，朱棣时期，他们羁縻的对象蒙古王族阿鲁台就数次反目。《明会典》里就说：“瓦剌酋马哈木封顺宁王，鞑靼酋阿鲁台乞降，封和宁王，皆遣使入贡。自后叛服不常，成化中小王子亦通贡，贡无常期。隆庆中，俺答封顺义王，每岁贡马互市，至今不绝。”<sup>①</sup>

再有，就是征伐。明太祖朱元璋（1328—1398）时代，蓝玉打得蒙古人望风而逃的气势在他们身后再难见到。明成祖朱棣（1360—1424）亲帅的几十万大军，仅仅剿灭了一些蒙古的小部落。明英宗朱祁镇（1427—1464）亲征土木堡，明军损失十余万将士不说，自己还成为俘虏，“土木之变”差点导致明廷迁都。明武宗朱厚照（1491—1521）征伐蒙古小王子，双方数十万兵力，结局却令人大跌眼镜，明军死 57 人，蒙古军死 15 人……

嘉靖在位时，松散的蒙古部落已经再次被俺答汗统一，他数次侵犯边境，每每都能击败明军，其中造成的伤亡更是不计其数。但互市和归顺后，摩擦虽然不断，但边地毕竟结束了二百年烽烟四起的生活，继而开创了二百年之太平。阅读历史，我们常常会发出这样的疑问，打战到底是为了什么？为了生存，还是为了民族大义？有多少战争真正是为了所谓的人民？

只有在诸多不管用的方法下，去理解俺答汗的提出的管用之术——通贡互市，也才会被他执著的精神所打动，无论是事前动机，还是从历史结果来看，通贡互市却是一件惠民之大事。

游牧文化与农耕文化冲突向来都有，《礼记·王制》划分四方人群的标准说：“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜欲不同。”不吃谷物（“粒食”）或不是熟食（“火食”），加上言语、衣着、嗜饮，这些都构成了民族与民族的区别，最终呈现出文化与文化的不同，精致与粗糙带来了优劣和高下之分。

而嘉靖时期明廷对石天爵的态度，一样值得探讨。他们不顾礼仪之道，杀了使者石天爵的理由竟然是因为他是中国人：

天爵本华民，而甘心为虏驱使。去岁守臣失计放还，遂至涂炭山西，震惊畿辅，究其祸本，实天爵一人致之。兹者凭借故智，敢复叩关，而边臣能应机擒斩之，真足以剪虏羽翼，寒旃裘之胆，厥功甚大。请优录之，以作诸镇之气。

① 申时行等《明会典》，北京：中华书局 1989 年，578 页。

明廷在处理白莲教以及其他投蒙的汉人，手段也极其残忍。交还白莲教头目和叛将给明廷，是后来俺答汗归顺明廷的一个重要前提，明史中有大量描述叛徒之词，所用言语远远不及这位杀了许多汉人的蒙古人俺答汗。这当然不是汉人中的极端现象，只是时至今日，这种思想还有人大量使用。

### 三、茶叶边界和疆域的形成

就在俺答汗请开茶市的同时，西番臆藏也向明廷请开马市，内阁廷议后拒绝了这个要求<sup>①</sup>。但巡茶御史李时成认为此举不妥，他上书说：“臆藏生西番中，族极远，未尝通贡市。一朝率众来降，彼实畏我威灵。第以洮西极边地，更得此族，不益厚固藩篱耶？矧今急须马，何为拒之？”这当然有远交近攻的深远政治背景，但厚固藩篱与急需战马也是眼前事实。皇帝认可了李时成的请求，廷议也打算准了俺答汗开茶市的请求。但这个时候，李时成又冒出来说了另一番话，结果茶市被皇帝拒绝。这不能简单视为内阁与皇帝的民族政策冲突，而是这一允一拒之间，李时成的说辞击中了明廷民族政策要害，也让茶在明代的政治地位被空前放大。

李时成认为：“俺答今求茶市，意不在茶，在得番人耳。夫洮西一带，抵嘉峪、金城，绵亘数千里，番族星罗。西寇之不敢长驱而南，以番为之蔽也。顾番人须茶最急，一日无茶则病且死，是番人之命悬于中国，俾世受约束，藩我西土。脱以茶市假之，俺答逐利，而专意於番。番求生，而制命於俺答，彼此合一，其遗患可胜道哉。”

俺答汗归顺明廷，但明廷对蒙古人的戒备之心并没有消除。李时成担心明廷一直以来的“以茶驭番”政策被蒙古人学去后，他们也来个“以茶驭番”，那么这两股势力联手后，明廷处境就比较危险。

明代博学之士韩邦奇（1479—1555）在边事之论上，发现明朝与汉、唐、宋不同之处在于其疏，他总结几个原因，周边民族比起前几朝太弱，蒙古被撵到北边，在明军的讨伐战中不敢与正面交战；边境线太长，防御工事让财政吃紧，导致明廷不能处处都能设防；其他尚有以攻为守与修堡垒以固边防<sup>②</sup>。他的边事四论中恰恰忽视了茶的因素，而堡垒与工事事实上被证明是无法抵御入侵者，否则，修建长城就可以一劳永逸。

明代政治家杨一清（1454—1530），在对边事防御的看法上，与韩邦奇有相同之处，不同之处也就在茶马交易上。杨一清认为，与番人茶马互市并非明廷缺番人的良马，而是因为明廷把西番作为藩篱，昔年汉武帝通西域，目的也是断匈奴之右臂<sup>③</sup>。

以茶易马始于唐、兴于宋，而明独特其大与深。杨一清分析说，在兰州之西数千公里，北有狄，南有番。但北狄始终没有越番南下，是因为他们有世仇，疆域界限由此而分。否则他们一旦长驱直入，边境必然遭其蹂躏。明廷对番人采取的羁縻政策，为诸番分封，让他们分而处之。这样一来，这些小番只能志向中国，一旦背叛，就得不到中国茶，他们只能病死。“以是羁縻之贤于数万甲兵矣，此制西番以控北虏之上策。”杨一清为明廷茶政“我朝独得之”而暗自高兴，也为茶政缺失六十余年而颓然。

① 谷应泰《明史纪事本末》，北京：中华书局1977年，911—933页。

② 韩邦奇《边事论》，陈子龙等编《明经世文编》，北京：中华书局1962年，1622—1625页。

③ 杨一清《杨一清文集》，唐景绅等点校，北京：中华书局2001年，73—89页。

他担心“将来远夷既不仰给我茶，敢谓与中国不相干涉，意外之忧，或从此生”。因为离开茶，会动摇“藩篱之固”，其实也让解缙所谓的广大疆域成为空话。

朱棣时代的著名学者解缙（1369—1415），在给习贤良赴河州的文章里就诉说了个因茶而形成的文化疆域，明朝在河州设置陕西都司和茶马司，“控西夷数万里，跨昆仑，通天竺，西南距川，入于南海。”<sup>①</sup>这不是明廷实控的疆域，而是来自对茶传播而想象出来的疆域，朱元璋的治边策略，就是力图用去茶去打通西边。

解缙认为，中国货中最好的就是茶，好比他们认为番人中最好的就是马一样，茶之于夷人，如同中国之酒醴，因为茶马贸易，许多夷人也开始学习中国的知识，对中国也有了向慕之心，那么茶的作用就很显然，茶有着“夷夏之交，义利之辨，寅宾尚忠信而笃敬，河州固唐虞三代之邦也。”

解缙的构想基于两个重要前提：一是茶必须只有明廷才能提供；二是夷番必须嗜茶如命。这样一来，茶便作为媒介，带来了观念的变化：

西边（夷番）——茶——中心（华夏）

西边（野蛮）——茶——中心（礼仪）

西边（藩篱）——茶——中心（堂奥）

随着茶的传播，华夏与番夷有了更深入往来，通过贸易、饵诱、文化等等渗透，最终在心理上获得西边的认同，中心也随着茶而发生空间上的迁移，最后形成了一个无形的茶叶疆域。

通过茶传播、贸易、饮用而形成的藩篱，实非修筑长城和其他防御建筑工事可比。防御工事实际上是划目所能及山河界限，不容越雷池半步。在文化形态上，这是一种隔绝、封闭与保守的文化形态，阻挡了民族之间的交往。但茶可以跨越看得到疆域，远征抵达到那些“族极远”看不到的极边之地。茶所到达的疆域，即可视为我之藩篱，这是“厚”，而“固”是因为只有我才有茶，而他人无。这样带来的好处很明显，“番人须茶最急，一日无茶则病且死，是番人之命悬于中国，俾世受约束，藩我西土。”

嘉靖年代的户部尚书梁材（？—1540），同样认为茶关系着国防与番人的归向之心<sup>②</sup>，明代禁私茶，擅自运私茶出境者要处以极刑，都与此有关。梁材说“盖西边之藩篱，莫切于诸番，诸番之饮食，莫切于吾茶。得之则生，不得则死，故严法以禁之，易马以酬之。禁之使彼有所畏，酬之使彼有所慕。所以制番人之死命，壮中国之藩篱，断匈奴之右臂者。其所系诚重且人，而非可以寻常处之也。故在当时茶法通行，而无阻滞之患。”禁可畏，酬可慕，官营茶叶于是成为明代不可动摇的国策，不只是与边事边政有关，还维系着国家的安宁与稳定。但私茶利润太大，坐牢杀头也阻挡不了商人的逐利行动。

在四川巡抚的都察院副都御史王廷相（1474—1544），发现蜀茶私贩的情况非常严重，稍稍盘诘，即得十数万，“商旅满于关隘，而茶船遍于江河”<sup>③</sup>，对此他非常忧心。一方面，他担心来自茶马

① 解缙《送习贤良赴河州序》，陈子龙等编《明经世文编》，北京：中华书局1962年，85—86页。

② 梁材《宜茶马事宜疏》，陈子龙等编《明经世文编》，北京：中华书局1962年，955—960页。

③ 王廷相《蜀茶》，陈子龙等编《明经世文编》，北京：中华书局1962年。

贸易的物资流失到民间，钱入了私人腰包，那边关经费就吃紧；另一方面，他更担心以茶驭番的控制权让位于商贾，会让番人觉得不依仗明廷，同样可以得到茶。他提出方案，可以让利于民，但茶权得归国家所有，茶这样的“至细之物”，有着“莫大之用，君子不可以轻视者此也。”目的也很明显，“不知彼输于我，义也。我赏于彼，德也。我因以行其羁縻之道，彼亦以为职分之常，久之边防可以宁谧”。

汉族的大明政权从颠覆蒙古族的大元政权而来，他们敬畏蒙古族事出有因，他们灭不了蒙古族是一种无奈，遂多年不与蒙古人通贡互市。俺答汗以武力威胁开马市，主动权不在明廷，而一旦他归顺明廷，这种主动权也丧失了。如前文所说，蒙古族并不如其他民族那般嗜茶成性，到“得之生，不得死”的程度，李时成无疑也看到这点，这也是后来为何藏蒙政治联盟受到明廷大力支持的原因，他们显然期待通过在西南、西北的茶实践，最终让北部蒙古族也能饮茶成性，嗜茶如命，最后同样“命悬于中国”。茶叶是在食盐、铁器、和亲等等诸多民族政策中实践出来的最为有效的制番手段，有明一代茶叶可谓发挥了淋漓尽致的作用。

清代的满、蒙、藏联盟，延续的正是明代的茶叶边疆政策，同时造就了通达俄罗斯的茶叶之路<sup>①</sup>，让中国文明在丝绸之路之后再次通过茶马古道传达域外。但茶远不如丝绸般开放，历代政府对茶叶的控制，让这个古老的茶行业从来没有真正实现自由流通，现在边茶依旧是重要的国家战略物资。19世纪末，英国人觊觎西藏，他们使用的策略依然是茶叶，为此他们不惜在印度大吉岭广植茶园，思路与明廷在汉中区域种植茶园如出一辙。

从茶传播、贸易、饮用形成的茶马古道，事实上造就了一条无形的文化疆域，形成了因茶而就的想象共同体，之后为中华民族的大一统奠定了坚实的基础。<sup>②</sup>抛开他们维护明廷统治不说，明代以茶为主导的民族政策，确实是已知政策中最行之有效的办法。茶叶无论是在维护国土安全，还是维护文化安全的层面上，或者是对今日之中华民族的多元整体共处，都发挥着不可磨灭的贡献。

① 艾梅霞《茶叶之路》，范蓓蕾、郭玮译，北京：中信出版社2007年。

② 周重林《当前茶马古道研究的三个重要问题》，国家文物局、云南省文物局主编《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年。



# 法国里昂商会中国考察团对四川养蚕业与丝绸业的考察

耿 昇

(中国社会科学院历史研究所)

## 一、法国里昂商会考察团于 1895—1897 年对中国的考察<sup>①</sup>

在 1895 年 4 月 17 日签订中日《马关条约》及其附件《另约》和《议定专条》之后,法国政府感到非常迫切地需要进一步深入考察中国的大市场和资源,从而慎重估量中法贸易的前景。这也是法国政府在亚洲所关注的一大焦点。当时中国约有 3.6 亿人口,基本上与整个欧洲的人口相当。此时中国每平方公里的人口稠密度为 80 人,而欧洲却只有 40 人。法国于 1843 年就曾向中国派出过由拉萼尼(de Lagrenée)率领的第一个使团。法国里昂与远东的关系最为密切,是海上丝绸之路的终点港之一。中国上海在 1897 年出口的生丝包中,便有 36862 包被销往法国里昂。鉴于这样的背景,法国政府便委托里昂商会派遣商务考察团赴华实地考察。法国里昂商会为了这项考察,而与法国的其他城市的商会始终保持着密切的合作关系,它共邀请了 12 个地区商会(巴黎、鲁昂、埃彼纳勒、兰斯、圣埃蒂安、勒阿弗尔等重要城市),各自以派遣特别代表的方式,参与向中国派遣商务考察团的活动。其中马赛、波尔多、里尔、鲁贝、罗阿讷等 5 个城市的商会,给予了这次考察必不可缺而又非常宝贵的帮助。

这是一场“国家企业”的考察活动,法国外交部给予了这个商务考察团鼎力支持。法国外交部指定在华居住 30 年的法国驻蒙自领事弥乐石(Emile Rocher, 1846—1924 年)专门主持考察团的工作,因为弥乐石曾多次赴中国内地旅行并精通汉语。里昂商会中国考察团于 1895 年 9 月 15 日从马赛乘船出发驶向远东,于 1897 年 9 月间返回法国,持续了两年左右。此举引起了法国乃至整个欧洲的极大轰动,从而导致法国以及欧洲各国,在一段时间内纷纷仿效派遣考察团赴海外。特别是英国和德国,更是积极地步法国之后尘,陆续派遣官方或非官方考察团东行,其重点当然包括中国在内。

法国里昂商会派团不远万里赴华考察的目的很明确,其计划书的第一项就规定,考察团是为了法国的利益,去考察中国与法属印度支那毗邻省份(桂、滇、粤、川)等省的经济和商业资源,尽力追求法国的公共利益并以法国殖民扩张为目的,目标是“在法属印度支那殖民地与中国之间建立贸易联系”。其中有一位专家彼埃尔负责考察红河流域,以方便中国与印度支那的江河通商。他们的第二项目的是考察中国的大省四川省和云南省的经济与商业价值,特别是考察其养蚕缫丝、种植茶叶和开采锡铜矿藏的能力。他们还要考察如何将川、滇、桂三省与法国在亚洲的经济商业利益或政治势力范围联系起来。其第三项目的是考察中国的两大商品销售中心香港与上海。第四项目的是实施他们出发之前所制订的一份调查提纲:调查中国的交通与运输、生产、消费、外贸等问题。这实际上都是一些有关中国的“总体问题”。

<sup>①</sup> 《里昂商会中国考察团商务报告》(La Mission Lyonnaise d'exploration commerciale en Chine, 1895—1897),全书由考察团团长亨利·贝尔尼埃(Henri Bernier)主编,1898 年里昂出版,共分上、下两卷,上卷 386 页,下卷 456 页,另附 80 余幅图(下称《报告》)。



法国里昂商会中国考察团赴中国考察，归根结底，是为了调查中国的资源和运销道路。他们在中国大西南，特别是在云南，就是为了调查丝绸之路、大锡之路和茶马古道的路线、沿途的经济、市场、文化、语言、民族、民俗、城镇、特产等。这片地区，当时是法国势力的波及范围，与他们在印度支那的利益攸关。由于他们是由专家从事专业考察，是为殖民主义的扩张服务的，所以其考察报告的真实与客观性很强，故而其价值也尤为重要。

该考察团于1895年9月15日从法国马赛出发，于10月间到达越南西贡并考察了从西贡至北宁一线。1895年11月间，考察团从河内到达中国云南省的曼耗。同年12月间，他们从云南的蒙自，经阿迷州（今开远市）和通海而到达云南府（今昆明）。1896年1月，他们从云南府出发，在杨林分成两组，一组由弥乐石率领，另一组由贝尔尼埃率领。前一组从云南东川府到达昭通府，再赴四处成都；后一组则到达贵州。直到同年6月间，第一组才经汉口赴上海，另一组则到达四川松潘地区。1897年，他们在中国湖北和湖南从事考察。两个小组最终于8月返回西贡，9月间回到马赛，圆满地结束了这次考察<sup>①</sup>。

《法国里昂商会中国考察团商务报告》的第1卷内容是《游记》<sup>②</sup>，于《游记》之后，附有由德布伦所写的一篇《中国南部和西部的土著民族志》<sup>③</sup>；第2卷内容是《商务报告和各種记述》<sup>④</sup>，是对清季云南、贵州、四川、广东、广西和上海各种事物的详细记述。

总而言之，法国里昂商会中国考察团，除了考察其印度支那殖民地与中国的商务前景之外，还着重考虑了法属印支与中国毗邻省份当时的关系及此后的发展远景。他们特别对云、贵、川、桂、粤等数省作了专门研究，考察了中华帝国的基本贸易状况，特别关注那些可能会对法国有益的产品，如丝绸、茶叶和矿产品等。他们通过中国西南地区丝绸之路沿途民族、物产、内外贸易方面的考察，从而确定法国在当时和未来一段时间内应在那里扮演的角色和所起的作用，以便确保法国在与西方列强争夺中国这片领土上的特权时，能够占有优势。这次考察也确实促使法国政府采取了多项措施，使法国殖民主义者在中国西南地区长期较其他列强处于更有利的地位，因为法国政府的政策是在踏实的科学调查基础上制定的。

## 二、四川的养蚕与缫丝业<sup>⑤</sup>

在法国里昂商会考察团离开越南北圻之后，曾经考察过云南省和贵州省，那里只生产少量丝绸。除了遵义府的野蚕丝之外，其丝绸产品未能引起任何人的特别注意。贵州唯一的养育野蚕蛾的中心是正安州，距遵义府有5日行程。正安州每年向四川输5000斤（中国斤，相当于604克）黄丝。云、贵两省仅仅纺织丝绸和锦缎，但其原料却来自更为遥远的地区。这并非是由于云南和贵州不能形成丝绸

① 有关这次考察的概况，全书第1卷，1—386页。

② Récits de Voyages, P. 3-346.

③ Contributions à L' ethnologie des races autochtones de La Chine méridionale et occidentale, P347-382.

④ Rapports Commerciaux et notes diverses, P. 8-451.

⑤ R. Antone et C. Métral: Rapport sur la soie, P. 315-348.

的大规模生产,恰恰相反,那里的土质、气候和海拔都非常有利于植桑,而且在回民起义<sup>①</sup>之前,特别是云南省的丝绸生产曾经繁华一时。中国这次内战的负面影响,在长时期之后仍能使人明显地感觉到,那里的民众被沦至极端贫穷,他们对丝绸的消费量微不足道,而且也出现了劳动力的奇缺。人们甚至可以说,云贵两省的丝绸工业本身似乎也已经被彻底破坏了。但若有一个贤明而又睿智的政府,那么这种工业完全有可能会被振兴。该地区的人口可以缓慢地增加,丝绸也可以逐渐地成为居民的一种财源。法属印度支那做为中国西南省份的邻居,执行了一种帮助中国重建其丝绸品种的政策,由此便会出现交趾之路与中国西南大都市之间的一种相当可观的贸易额。由于云南省基本上与法国处于同一气候带,所以法国那种被称为瓦尔河(Var)的蚕种,完全会在云南被很好地风土驯化。

云南和贵州的蚕丝生产,当时有些令人沮丧,尤其是与法国里昂商会考察团刚刚考察过的湖北沙市和汉口的丝绸生产相比较,更是相形见绌。这些丝绸在当地被称为“麻苧衣”,在上海被称为 minyang(?),实际上是不太匀称的皱绸,呈灰白色,很结实。这种丝由于某些用途而受人器重。在上海市场上,每公斤价值 15—20 法郎。云南于 1897 年,一次便出口 1770 包这一种类的丝<sup>②</sup>。

四川肯定是中国最重要的丝绸生产中心之一。四川中部的所有县都从事养蚕业,而且还种植各种桑树。法国考察团特别注重研究该省的桑蚕业,跑遍了该省的各个方向,有些地区,除天主教传教士之外,任何欧洲人在此前都未曾到过。四川蚕丝的产区主要有嘉定府、成都府、潼川府、保宁府、绵州、顺庆府、合州、叙府、泸州,其年均产量可达 240 万公斤左右,每两丝的价值可达 4 法郎。这些地区所产丝质量不同,但差异不大,它们大都出现在欧洲市场上,分别被欧洲人称为西充丝、高平丝、绵州(Mien-tcheou 或 min chew)、万州(Ouan-tcheou 或 Wanchew)丝绸。据估计,当时四川的全部蚕丝年产量约为 240 万公斤。这是出自清政府的统计、从中国当局那里搜集到的资料,以及法国人在所经由地区的个人调查资料。这一数字应平均分为白丝和黄丝两部分。当地每年共消费 150 万公斤左右的蚕丝。川丝的剩余部分外销至云南、陕西,特别是长江下游和上海等地区。四川最早的蚕种是由一名原籍浙江省的姚氏输入的。这些白种蚕当时还要经过每年的 4 次脱皮蜕变。它们分别变成了白色和黄色,现今只经过 3 次蜕变了。如果桑农有更多饲养它们的食物,那么该品种就可能会一年多代。

四川的养蚕业完全是家庭式的。从最富裕到最贫穷的家庭,直至大官吏们的衙门,无处不有从事养蚕的人。但家庭养蚕规模始终不大,每家每户每年最多只产 2—3 两丝。当地蚕的品种只生产淡黄色的、灰色的和暗绿色的蚕茧。它们从未被改良和杂交过。蚕种被保存在竹浆纸中,它们要在其中越冬。这些竹制纸被悬挂在蚕农住房的天花板上。孵化蚕卵一般都在 4 月前半月。在 5 月末之前,蚕农们必须采收蚕茧并在家庭中缫丝。四川的气候比法国和意大利的养蚕区更要温和一些,其冬季也比较短。

① 19 世纪,为争夺土地和矿权,云南的汉族地主商人和回族地主商人之间不断发生冲突,并日益激化。道光二十六年(1846 年),永昌(今保山县)发生回汉互斗事件,回民杜文秀的家人全部遇难,他因此与人先后到昆明和北京上诉,都未能得到公正待遇。咸丰六年(1856 年),临安(治今建水)因矿权纠纷发生回、汉冲突,冲突蔓延到昆明等地,云南巡抚下令对“滋事”回民格杀毋论,激起云南各地回民的反抗。8 月,杜文秀在蒙化(今巍山)小围埂村聚众起义,攻克大理,并以此为根据地建立政权,称“平南国”,杜文秀任“总统兵马大元帅”,宣传响应太平天国。到同治六年(1867 年),杜文秀政权已占有云南一半的地区。同年,杜文秀派二十万大军包围昆明城,但久攻不下。同治八年(1869 年),清军反攻,起义军失利,退回滇西。同治十一年(1872 年),清军围困大理,杜文秀服毒自杀,起义失败。这次事件,史称“杜文秀起义”,或称“回民之乱”、“丙辰兵变”等。

② 热尔韦·库特勒蒙《云南游记》,巴黎:普伦书局 1904 年。(Gervais Courtellemont, Voyage au Yunnan, Paris Librairie Plon, 1904.)

为了方便孵蚕卵，人们把卵种放在无边圆帽中，并且保持帽子时刻不离开头部。但在把蚕种放在这些温暖地方之前，要用冷水浸泡，以使它们被同时孵化。一旦蚕种被孵化，人们便将它们放在用竹篾编成的直径约1米左右的平底圆筐中。蚕虫于其整个饲养期，都一直被喂养在那里。人们白天要把养蚕的筐子放在空气流通的地方，而且仅满足于使之蔽雨和避强光。四川春天与法国和意大利养蚕中心的天气相比，其自然条件要更好一些和更有规律一些<sup>①</sup>。

蚕虫相继要用不同的柞叶喂养。除了普通柞叶之外，四川还种植其他可以饲养蚕虫的树木。其中首先应该提到的是各种柞树。柞树是一种沿道路两旁自然生长的灌木，完全如同荆棘丛一般。“柞”是中国人用于指多种树的总称，其分布最广的有以下几种：

(1) 竹叶柞，以其长而尖和没有齿状的叶片为特征，酷似西方的桃树。它既不长刺，也不结桑葚，确实是幼蚕最喜欢的树叶。

(2) 牛鼻柞，其叶子酷似竹叶柞，但不太丰满，有时在叶子的每侧都有一道星叶形的切痕，其尖端如同一个矛头。它结椹果，其形状为圆形，如同一颗樱桃大小。椹果随着成熟而逐渐变黄。

在夹江地区，中国人善于区别柞树的不同种类。他们共区别出四大种类：白柞子或竹叶柞，既无刺又不结葚，其叶子的下部略显白色，由此而获得了其名称白柞子，它在峨嵋地区则相当于竹叶柞。纸柞子，长刺而无葚，在峨嵋县被称为纸柞。

牛鼻柞(Niou-pi-tcha, 相当于峨嵋读音中的Niou-pitsa, 牛鼻柞)中一个品种长刺，另一个却不长，其果葚比峨嵋县同类椹果更大，变成了黄色和鸽蛋大小。它含有丰富的浆汁，一旦被折下来，便会立即变黑，尤其是老叶更为如此。

纸柞子，带刺并长有尖形叶。

苦柞子，与纸柞子树为同一品种。当它们长出新叶时，便会有一层绒毛覆盖，绒毛随着叶子长大而脱落。这最后两个品种，并不用于养蚕<sup>②</sup>。

在四川地区种植的桑树，共有三个种类，但中国人并未给它们起不同的名称。

在四川最受好评的第一类桑树是其叶子很宽阔的那种，桑叶约有20—25cm长和15—18cm宽，呈修长心状，具有细齿。该品种不结椹果。第二类桑树的桑叶较小、较暗和较硬。它结桑椹果，开始为红色，随着成熟而变成黑色。这种桑树没有前一种受人青睐，但这两种桑树幼苗是每10棵价值100文。第三类桑树的桑叶更小，呈弧凹形和锯齿形，它结有圆形桑葚，初为红色，然后随着成熟而成为黑色。这类桑树由于收成甚微，而不受人喜欢。

桑树的生存期变化不定。有的桑树可达50年树龄，但大部分均在20—30年时枯死，被老木虫蛀死。这些虫子专门攻击桑树和白蜡树，它们既在稻田中，又在山坳里肆虐。桑树生长得很快，来年便可以采叶。桑树的栽培只局限在某些地区，它们在峨嵋县与白蜡树争地。四川人采摘桑叶喂蚕，有时也将桑枝折回去，甚至将整棵树的枝条都砍完，以促使来年长出更多桑叶。所以，中国人精通剪枝技术。人们甚至对幼树也照常采叶。在正常年景下，于养蚕季节，桑叶或柞树叶于市场上每斤销售8—10文铜钱。非常奇怪的是，四川人出售桑叶的“斤”往往是20—24两，最高会达到48两，而不是16两的标准斤。

① 《报告》第2卷，316—317页。

② 《报告》第2卷，318—319页。

养蚕人即使以这样的价格采购桑叶，他们仍然认为有利可图。如果桑叶价格再涨，那么他们就丝毫无钱可赚了。如果桑叶成长的季节较晚，那么每斤新叶售价便可以高达80—100文钱。按照当地的习惯，桑叶价格一般是固定的。只是由于每斤重量的差异，才会造成价格的上涨与下跌<sup>①</sup>。

中国人赋予了柞树不同的特征，使用柞树叶的主要原因是由于用其叶子喂养的蚕可以织成不太坚硬和容易缣丝的茧，他们甚至声称，如此喂养的蚕，只吃很少的叶子。其他人还认为，柞树叶比较早熟。也有人由于不了解其真实原因，而认为这是一种习惯。但其实际原因应该是，那些缺乏先见之明的中国人，往往会孵化太多的蚕虫，而他们又无力饲养。由于他们经常会缺桑叶，故而被迫抛弃部分蚕，并且会抛在一个有能力饲养它们的富庶邻居门前。柞树占地面积没有桑树大，也不会引起恶徒们的觊觎，因为有些人很喜欢偷砍桑树以取其木材。柞树生长在田边地角，很容易保护。它们对于养蚕人帮助很大，在前3年时，它们不仅可以为蚕提供足够的叶子，而且还可以等待桑树叶充分长大。桑树叶很早熟，但其叶子则会很快地硬化。人们在该地区对用桑叶养蚕作了试验，最终发现用桑叶养的蚕比柞蚕在三脱之前，所产生的丝更具有光泽。与柞树叶相比较，蚕虫更喜欢桑叶。四川人的实践证明，使用柞树叶养蚕没有更多的好处。据蚕农们计算，总共需要消耗桑叶和柞树叶300斤，才可以生产30两丝。300市斤桑叶相当于 $604\text{克} \times 300 = 181200\text{克}$ ，即181.2公斤。30两丝线则折算为 $0.03778\text{克} \times 30\text{两} = 1.135\text{公斤}$ 。所以，每生产1公斤蚕丝，则必须消耗159.5公斤的桑叶和柞树叶。

在法国的塞文山区（Les Cévennes），人们需要用800公斤桑叶养蚕，才能生产1两蚕种。然而，1两蚕种的平均收益是60公斤丝。每12公斤的蚕茧，才能获得1公斤的蚕丝。因此，用60公斤的蚕茧，才能获得5公斤的丝。这就是说，为了获得5公斤的丝，则必须让蚕吃掉800公斤的桑叶，也就是用60公斤桑叶，就能获得1公斤丝。法国桑叶的平均价格是每100公斤5法郎。

四川的蚕农，并不像在塞文山区那样，到市场上寻购桑叶，而是于每年采叶季之末，就要预定相当数量的桑树供来年采摘。他们于是便亲自采摘桑叶。在此情况下，要预定一棵4—5年的普通桑树，便要支付40—50文钱（每两白银合1200—1300文钱）。至于中国桑农偏爱某种桑叶的原因，至今尚无人研究，他们只遵循其先祖的习惯<sup>②</sup>。

中国的养蚕是一项非常家庭化的产业，每个家庭只饲养少量的蚕，很少会有能生产1两蚕种的人家，而且从来也不用雇工帮助。所有家庭成员都为养蚕出力，从“老爷”（祖父）直到“娃娃”（孩子）都参与，而且要保证这个集体每个人的日常工作不受任何损害。人们要付出许多辛苦，学生要放弃学习几天。已经结成蚕茧的蚕很快就能赚取几吊钱（每吊=1000文铜钱）。在法国，养蚕的卫生条件和温度非常苛刻；在中国却遭到了忽略，人们只关心其数量。蚕虫最怕听到雷声和看到闪电光，放在人类或动物尸体旁边的蚕也会遭不幸，很快就会死亡。甚至让蚕见到了近期见过尸体的人，也会遭到灾祸。当任何一个陌生人走近蚕房时，主人首先就会问“见过死人没有”。除了四川人感到非常害怕的这种迷信之外，沙漠热风，即从甘肃高原上吹来黄沙的风暴，也是养蚕业的一大威胁。四川人饲养的品种是三蜕蚕，每蜕平均5天。蚕虫只是到了此时才会结茧。全部饲养期需要持续35天。

一旦蚕停止吞噬桑叶并抬起头来，蚕农便将它们放在竹纸上，它们在上面度过最初的几天，然后

① 《报告》第2卷，319—320页。

② 《报告》第2卷，321—323页。



爬上用某种植物茎秆或叶子搭成的架上，以在那里筑巢作茧。蚕农们有时放一束稻草，将其一端扎起来并将其下部放在纸边缘上；他们有时又利用芥菜秆和葎蓝秆，或者是其他树枝。这些不同的材料有时被混乱地放在大桌子上，再将蚕虫移上去。蚕虫上架7—8天后，人们才开始采茧。峨嵋县平原上的蚕茧为白色，不是传统的纯白色，也不是大白色，又不会混杂上某些具有黄色特征的成窝的蚕茧。蚕茧呈椭圆形，中间隆起，向两端延长，其纤维组织更为粗糙，许多蚕茧更具有如同缎面一般的光滑度。

蚕农必须使用450个小茧和300—320个大茧，才能缫得1市斤（604克）的蚕丝。上等蚕茧所占比例很小。由于太多的蚕都集中在树枝梢上作茧，所以人们被迫抛弃某些茧。优质茧率在2.1%—3%之间。大部分当地人都亲自缫其新茧，或者是雇佣流动专业人员缫丝。几乎在所有居民点，都开设蚕茧市场。他们或以重量，或以其他度量单位出售蚕茧。根据年代和地区不同，每公斤蚕茧的价格变化于0.85—1个法郎之间。为了雇佣专业缫丝人员，蚕农们有时要连续等待数日，才能轮到自己找雇工的机会<sup>①</sup>。

蚕农们杀死蚕蛹的手段，绝对是原始的。他们只是由于家庭收获的蚕茧数量有限，才得以方便工作。那些蚕茧都被集中在一面筛子里，筛子放在一个开水锅之上。蚕茧被蒸汽杀死，然后都被缫成新鲜的丝。人们估计四川省的蚕茧产量可达2.2千万枚，共需要缫丝半个月左右。中国人仔细地搜集干蚕蛹并做为药品服用。这种蚕茧的质量并非上乘，完全不符合一种良好气候和很好的饲养方法会向人们回报的那种希望。蚕丝的效益只能达到人们希望的20%。因此，四川蚕的品种可能已经衰退，因而它必须与无锡或浙江省绍兴的白种蚕杂交，才可以生产高级丝绸。它与欧洲瓦尔品种的蚕杂交，也会产生很好的收益。法国里昂商会考察团引入中国的法国多姆省的比莱巴罗尼(Buis-les-Baronnies)的某些蚕种，它们已经在Tchen-lan-lin(?)和峨嵋县饲养，并且获得了特殊的成功。在该地区，养蚕未获得令人满意的情况，极为罕见；养蚕不受蚕病侵袭的情况，也少之又少。养蚕业中最常见和受害最多的疾病，就是蚕的软化病，而且是在蚕上架时受侵袭。人们也发现过几次微粒子病的病例。中国人用一种叫做“茴香”的药来医治蚕病，而茴香又酷似苦艾。他们切碎这种细小的植物，抛撒在已患微粒子病蚕的身上，有时会取得神奇的疗效。蚕农也根据有经验人士的建议，用中国烧酒喷洒桑叶。其效果几乎是立杆见影的，病蚕很快就会恢复健康，很少有死亡者。中国人还使用“蚕碴”（患硬化病的蚕）来制药。养蚕的最大天敌是鼠害。中国人在养蚕中还有许多迷信：房间的死人、鱼味、刚刚见到蛇与死人的人的目光，均足可以致蚕死亡。在养蚕期间，中国人要放弃一切宗教仪轨，养蚕人要避免出席葬礼、祈祷死人和祭祖等活动。

在纺织之前，每家主人都要仔细选择蚕茧。那些形状好和强健的茧子，要留作蚕种以备繁殖。四川人甚至在准备蚕种时，也有许多迷信习俗。在嘉定府，缫丝交由拥有专门设备的专职人员完成，将蚕茧运回缫丝工的家中。缫丝工站在其缫丝盆的中央。中国的缫丝工作基本上是很原始的手工操作，而且从来没有想到改进其技术和设备。其理由很简单：“先祖是这样做的，后人也应该这样做”，任何说教都不能改变他们的顽固态度。如此生产出来的生丝，与欧洲、日本和中国南方（广东）的蚕丝相比较，则显得过于粗糙。令人难以想象的粗糙和不规则，甚至成了四川蚕丝的典型特征。四川的缫丝工，或出于忽略了拍打蚕茧，或者是操纵其设备时的障碍，他们一次向缫丝盆中抛入20—30个，甚至是50个蚕茧。人们经常会从中发现20—30个，甚至是100个旦尼尔(denier, 丝的长度单位)的蚕茧。

① 《报告》第2卷，323—324页。

北圻或交趾的那种一年多代蚕品种的蚕茧质量比四川蚕茧的质量更低劣。安南的缫丝工以其原始的方式和劣质的原料,所获得的蚕丝却比川丝更规则 and 更纤细。10—11 公斤的川茧才会获得 1 公斤的蚕丝,当地缫丝工每天平均生产 2—2.5 公斤丝。每缫 1 两(约 37 克)缫丝,工人报酬为 6 文钱;为缫丝盆添水加煤火的工人,每两缫丝可获 12 文钱的报酬。这就使每公斤缫丝价值近 1.05 法郎左右。川丝被原封不动地运往四川省市场,在市场上再缫一次。因为当丝只出自缫丝工之手后,是不能供直接纺织使用的。这样的丝束的直径一般为 3—3.20 米,被铺在地上或拴在插入地下的竹杆中。这种再缫丝,每两(37 克)要支付缫丝工 6—8 文钱。在 1896 年,1 两丝价值 1200 文,相当于 4.20 法郎。四川经再缫的丝,并不出口。人们在当地用于制造流苏、丝线、所有装饰绦子和衣服饰品<sup>①</sup>。

至于那些缫丝的废品以及发育不良、备留蚕种和遭受损坏的蚕茧,四川人也懂得利用它们。他们在把这些废物煮沸和浸泡之后,再晒干、抽丝和梳丝,进而用纺锤来纺线。他们既可以把这些丝棉作家庭女红使用,可以被用于填充冬衣与被子的内絮,还可以用于服装的边饰和刺绣。缫丝剩下的绢丝和下脚料也变成了商品。人们通过在缫丝盆中被初加工时的缫丝原料而获得缫丝。川茧只能产很少绢丝,当地人的纺织方法非常落后,但四川缫丝工还会在蚕茧尚未完全消除其粗糙外皮时,就开始缫丝。欧洲缫丝工一般会从好绢丝中获得 25—28% 的成品,而中国工人却只能获得 6—8%。由于中国工人缫丝的落后手段,所以其下脚料就非常多。如此出售的下脚料却只占其全部收益的 2—3%。中国人在与欧洲人交流之前,只能少量地利用缫丝废料。今天,这些下脚料也成了商品,越来越多地进入了上海市场,四川的输出量达到 58 万公斤。有些“收购贩”逐门逐户,几钱几两重地聚购。这些原料很脏,保护很糟,含有许多茧衣、稻壳和杂物,从而使对其利用和加工变得很艰难了。在欧洲的影响下,经过引入新的漂白法和梳理法之后,这种状况才会彻底改变,从而会使中国人善于更好利用其蚕茧废料。

重 120 公斤的一包蚕丝从四川运往上海,运价昂贵,其釐金也很多。地方的投机商,在一段时间内垄断了这种商品,从而使其价格暴涨。其目前的价格徘徊于 20—22.5 两白银之间。以马赛的法郎比价,则相当于每公斤价值 1.20—1.40 个法郎<sup>②</sup>。

四川丝绸工业可能还会为欧洲人带来巨大利润,并且可以在当地发展这项工业,正如当时在上海和日本所做的那样。人们甚至在四川还可以建立丝绸纺织厂,当地的丝绸和丝带消费可以维持工厂的运行。四川缫丝废品下脚料向上海市场的输出量,据海关统计,每年约为 1 万担或挑(每担折合 60.468 公斤),即 60 多万公斤。这种估计可能还会远远低于实际情况。在该省的不同县内,也要消费几乎是同样数量的绢丝。在法国里昂商会考察团所经过的大部分县内,缫丝与消费情况大致相同。其中有一种丝是由 8—10 个茧缫成,其细丝直径只有 18—25 旦尼尔。绵州丝在里昂市场颇受瑞士制造商们的好评,它在中国主要是用于制造复捻经丝,其售价相当于每公斤 14 法郎(由省府官吏们确定的公秤的重量)。绵州地区平均每年生产 20 万公斤丝(以整数计算),其各地区的产量大致如下:

绵州市 15 万公斤

梓潼县 3.3 万公斤

① 《报告》第 2 卷,326—327 页。

② 《报告》第 2 卷,328 页。



德阳县 4600 公斤

绵竹县 4650 公斤

---

总计 192250 公斤<sup>①</sup>

在欧洲市场上，另一个非常著名的四川蚕丝品种，便是四川西充丝。西充本来提供的是四川最劣等的缫丝产品，主要被用于再加工。在西充县周围，一般都由各个家庭完成缫丝，从不使用专门的缫丝工。蚕茧被混乱无序和不经选择地抛在缫丝盆中。农民同时将 30—50 枚蚕茧抛在一个缫丝盆中，而只能获得一条既粗糙又不均匀的丝线。在市场上，西充丝每公斤只能卖到 8—10 法郎。西充郊区每年也提供 20 万公斤生丝，其中每年平均有 16 万公斤被输往上海市场。四川其他地区的蚕丝产品相当均匀，其质量大致介于绵竹与西充丝之间。

保宁府的情况很特殊，那里所产丝绸确属上乘质量。人们可以把它们共分为两类：高平（欧洲人读作 Koopun）丝，由专家缫丝，只用 10—12 个茧，便可以缫得 25—30 旦尼尔的丝。这种丝在绕于缫丝机之前，都要经过冷水水流冲洗，从而可以使蚕丝产生让欧洲人感到惊奇的色彩。其售价为每公斤 13—14 法郎。第二种是高次丝（Kao tchitse），用 15—18 个蚕茧纺成。其丝不经冷水冲洗，其售价为每公斤 11—12 法郎。这几种丝在欧洲的用途很大。它们经常被从四川输往上海市场，其年输出的平均数字如下：

西充丝 17 万公斤

绵竹丝 15 万公斤

高平丝 6 万公斤

这些丝被缩压成 5 公斤重的包，盖有“行”印，然后再分类储存在仓库中。它们再以 16 包装一箱，每箱约 80 公斤，或者是 60 公斤。其运输费包括釐金与海关税。在售价之外，每公斤再加 2.5 法郎。输出这些商品的商人用它们来交换欧洲产品，如棉纱、棉纺织品和各种织物。由此而出现了更大规模的银钱交易，其价格的浮动往往是以高利率为基础的。

四川主要丝绸生产中心的产量如下：

地区	年平均产量（公斤）	地区	年平均产量（公斤）
万县	10000	龙安府	6400
梁山县	620	成都府	200000
绥定府	23000	泸州府	10000
顺庆府	350000	合州	23000
西充县	220000	重庆府	17000

① 《报告》第 2 卷，329 页。

绵竹	135500	嘉定府（峨嵋县与邛州）	712000
潼川府	260000	叙府	80000
保宁府	450000		

四川经上海向欧洲出口生丝的数量（1887—1897 年的近期 10 年间），每担一包（60 公斤）。从重庆运到上海，每 50 万公斤，便需要支付 28 两白银的运费（全部费用，包括运费、关税和釐金）。它在绵州和重庆的当地价值为 205—210 两白银，到上海便达到 235 两。

丝的种类	平均输出的数量（公斤）
绵州	138000
高平	35000
万州	22200
西充	49800

潼川府的生丝在输出时，被与绵州丝相混淆了，从而使其总数达到 50 万公斤；保宁府的丝与西充丝一并输出，这个质量级别的蚕丝共达 67 万公斤。

四川的丝绸市场，主要有夔州府、绥定府、顺庆府、保宁府、潼川府、绵州、龙安府、成都府、泸州府、合州、重庆府。

丝绸采购要借助经纪人。经纪人每售出 100 两丝（每两 37 克），便要收 100 文（1200 文相当 1 两白银，即 4 法郎）的经纪费。这种经纪费要由买主和卖主各付一半。每 10 天中，便有逢一、五和八日为集日<sup>①</sup>。

在四川完全可以建造欧式的纺织厂，但这个问题比初看起来要复杂得多。它可以为法国里昂市场提供无法估价的服务。四川居民的富裕程度，便会在那里通过出口商，从日益发展的贸易交流中广泛受益。但在四川当地工业中，建立西方纺织厂的计划，依然有许多难以逾越的困难。除了尚不明确的产业法律所造成的障碍之外，人们还必须经受那些官吏们千方百计的干扰的考验，因为这些官吏们是西方发展和创新的天敌。法国里昂商会入华考察团极力说服四川官吏和富商，向他们讲解创建西方式纺织厂的意义。但他们在承认这些论点合情合理之后，却仍在坚守其固有传统；平民百姓对出于“机器”的一切，都感到反感和厌恶。如果中国商人采纳西式纺织术，那么所有的行会—工会、纺织工人和重缁工人团体便会揭竿而起，阻止这些纺织厂正常运行。法国人一再向四川丝绸界强调上海与广州的例证。但当时四川知识界似乎也对来自欧洲的一切都感到无动于衷。人们是否可以对一个如此拒绝发展的广大群众还抱有希望呢？这是一种未来的秘密。

1895 年签订的《中日马关新约》规定：“日本臣民得在中国通商口岸城邑，只交所订进口税。”但中国四川人似乎从未接受过这些具体规定。法国人还是希望在四川建立一座西方纺织术的示范性工厂，其目的在于向天朝臣民们进行示范性生产，而且此类纺织厂应该建在重庆。但 1896 年的长江江水

<sup>①</sup> 《报告》第 2 卷，331—333 页。

泛滥，使法国人的船舶无法将设备材料逆水而上地运往重庆，那些设备便被迫原封不动地弃留在上海。当江水下降时，时间又太晚了，无法向四川蚕农和蚕工提供一种示范。工业发展曾彻底改变了日本面貌，这种局面也必然会根据形势而在中国发生。

人们估计，四川的生丝年产量价值大约为 2300 万—2500 万法郎之间，其平均价格为每公斤 11—13 法郎。如果在那里建立欧式缫丝厂，那就会使其价值增加 3—4 倍，大家可以预见到 7000 万—7500 万法郎的产值。川丝的生产成本每公斤约 7—8 法郎，全省的纯收入可达 3000 万法郎。

蚕茧的性质和丝束，很适合制作较细支纱的纺织品，诸如 9/12 旦尼尔的纱。由此而生产的丝，可以与意大利的中等丝相媲美<sup>①</sup>。

### 三、四川的丝绸纺织业

四川省的丝绸纺织业很发达，省会成都府是继江苏省苏州府之后又一个被称为“中国里昂”的城市。人们甚至可以说，丝绸的各种产业供应了该地区的整个外贸。成都府的市场可以被视为四川丝绸价格的指示器和调节器。绵州、保宁府、潼川府和嘉定府的最佳质量的丝绸，都被运往那里。根据四川总督的申报，省会那些正在运营的织机多达 7000 多架。那里有半数居民从事丝绸纺织业，另外的一半则从事丝绸的其他产业，蚕农们几乎全部都参与纺织业。四川的纺织工组成了行会，其他职业的大部分工人也基本如此。成都府的纺织工行会规模最大，受到了 17 世纪以来制定的特别严厉的条例的支配。四川省府的纺织工保持对最豪华丝绸制造的垄断权：大约、硬约、巴缎、线春、慕本、贡缎子、锦缎、缎子等。丝带和绦子同样也形成了他们的垄断产品。

这类“工会”（行会）条例的条款都是根据一种严格的专营精神制定的。任何希望在附近一个地区定居，在成都制造此种纺织物的作坊的普通人，都会拒绝其工作并且将其机器设备摧毁。北京中央政府过去也曾经承认过，成都纺织行会享有真正的专营权，这些特权后来却蜕变成希望在该省纺织任何种类织物的自由权。由此而出现了真正的“罢工”和混乱，并且被官吏们巧妙地用于对付外来人，由此而出现了一场持续的骚动。这种顽固而又激烈的愤情，在四川省，当针对“西洋鬼子”时，便会变得更为强烈。北京政府也被迫屈从行会的企图，从此才使四川省保持了其垄断权。但纺织工们不再满足于制造这些豪华织物的特权了，他们制定了学徒规章条例。纺织工为培养徒工，就必须拥有两架织机；为了培养两名徒工，则需要四架织机。但他们根本不可能收两名以上的徒工，即使是作坊主人拥有 20—30 架，甚至是 50 架织机也一样。这条规则必须绝对被执行。它是根据官吏们为有利于小业主的利益而作的解释设想出来的，因为这些小业主同时又被大制造商雇佣为变相的纺织工。雇佣合同，同样也应受非常特殊习惯的主宰。学徒工要“受雇”3 年，但他们与雇主约定的义务却绝不是相互的。如果学徒们没有表现出充足的天赋，那么雇主从第一年起就可以辞退他，学徒工没有任何权利要求获得补偿。在四川省的所有国家机构中，这样的条款基本大同小异。

那些丝绸制造商小业主一般只拥有少量织机，一家作坊最多也只会拥有 10 架织机。成都的丝绸产品与法国最著名的丝绸产品相对应：约纱、锦缎、缎子、平纹丝绸、单色塔夫塔绸等。成都为了与

<sup>①</sup> 《报告》第 2 卷，324—325 页。

附近几个县相竞争，也制造轻薄的丝绸富春纺。除了纺织丝绸的织机之外，在乡间还存在很重要的家庭工业，这就是制造细丝带、刺绣品、绦子和饰带，基本上都是中国服装上的所有丝绸饰品。

成都府制造的主要丝绸产品的价格如下表。其价格以白银的“两”为单位，当时的每两白银价值4法郎<sup>①</sup>：

织 物		度 量	价 格
汉文名称	法文名称		
东富春	Crêpe	尺 (0.35cm)	0.08
绫子	Satin de 5	尺 (0.35cm)	0.05
慕本缎	Damas	尺 (0.35cm)	0.33
缎子	Satin de 8	尺 (0.35cm)	0.30
平春	Teffetas façonné	尺 (0.35cm)	0.22
锦缎	Armure	尺 (0.35cm)	0.20
花绫绉	Surah façonné	尺 (0.35cm)	0.30
大绉	Taffetas	尺 (0.35cm)	0.12
贡缎	Satin de 8	尺 (0.35cm)	0.40
线春	Taffetas crêpé	尺 (0.35cm)	0.30
宁绉	Surah grande largeur		0.40
富春	Taffet 2 lats		0.13
里绉子	Doublure de Vêtement		0.10
贡缎子	Satin grande largeur		0.48

中国纺织物图案的变化很少。他们在丝绸艺术和人类所有活动的支系中，都形成了某种一成不变的传统。纺织工们总会说：“我们先祖是这样制造的，为什么要有改变，才会使我们的织机运转呢？”数世纪以来，中国无论是在丝绸制造中，还是在原料生产中，均未曾发生过任何变化。这种因循守旧的态度，使中国的丝产品始终很粗糙，丝的生产者未经促使改进和研发新品种，以满足制造商所接受的生丝原料的丝含量和质量。丝绸制造商非常习惯于商人向他出售的丝绸的那种质量，他们从未想到采购另一种不同质量的丝绸。自数世纪以来，四川始终生产同样的丝、同样的丝绸和同样的丝绸图案。因为在服装中引入一种变化，便会在风俗习惯中引起一种真正的革命。

四川男子过去与现在始终都穿那种宽大袍子，女子穿那种短小而闪亮的衣衫。其色彩也一成不变，民间惯用黑色、棕色、蓝色和白色，宫中和大官吏们则要求黄色和紫色。四川也没有专职的丝绸图案设计专家，完全由纺织工们自行设计图案。他们首先将图案绘在样纸上，然后再交给刺绣人，最后由刺绣人将图案绣在一块事先选好的丝绸之上。中国人使用的彩色颜料都以靛青为基础，它永不褪色，并能经受住任何考验。这一切都使欧洲印染专家们感到困惑不解。虽然苯胺染料的使用现在已经几乎传遍了整个中国内地。现在那里普遍消费的，似乎正是德国不莱梅（Brême）和汉堡染料的牌子。中国当时的丝绸在染色和保色方面，远远低于欧洲50年之前的质量。所以，其质量要远高于德国染料的德国苯胺产品，在经济、利润和承受任何竞争的情况下，都应该被引进四川。成都府制造的豪华丝绸一

① 《报告》第2卷，340页。

一般都是批量印染的。但东富春、绫子和线春，却是分件印染的<sup>①</sup>。

四川人使用的织机极其原始，而且在数世纪以来毫无改进。四川人并不使用双线圈，因而被迫增加综丝的数量和两个综丝框（一上一下）。

为了纺织单色丝绸，每架织机要占用两名工人：一名纺织工、一名负责维护织机的助工或徒工；提花丝绸的纺织，则需要3名工人：纺织工、助工和提花工。工人们由丝绸作坊供应食宿。他们有权每天获得3餐（大米和鱼）。每个月间，他们还有权吃到两顿肉食。他们每晚享有配量米酒，并且可以随意抽烟。一名纺织工的食物约价为18.5生丁（centime，每生丁约0.01法郎）。他们除了食物之外，还计件领取工资。在成都府，纺织工每织一块77厘米宽，14.50米长和每米97克重的丝绸，每米将获得40生丁的工资。助工只获此数的一半——20生丁。熟练织工，根据丝线的不同粗度，而每天可以纺织2—3米丝绸。花绫绸的成本费是每公斤可达14法郎，也就是每米2.95法郎。一匹宽77厘米和4.50米长的慕本缎，每米可重达114克。其纺织工每米可赚取48生丁；助工和提花工，每米只挣42生丁。除了食物之外，这种慕本缎的成本，每米价值3.45法郎。

成都府制造的丝绸，每匹的长度在15—17米之间。那些制造商同时又是批发商，其产品的大部分均销往四川省境内，但也有相当数量的丝绸被输往附近各省。成都府纺织工的工资很高。如果与其他职业的从业人员相比较，那也可以说是有些过分高了。劳动力的这种昂贵性，是由于纺织行会强加给其顾客的，尤其是强加给那些垄断经营者的严厉条例造成的。纺织业的辅助工作拈丝、整经、络纱、卷纬、经纱、卷取、捻接和穿经等，都不会引起世人的任何注意，其操作和设备同样都很落后和简陋，其操作的场所也与其生产目标绝不相宜。这些织机均安装在地下室，白天的光线也很昏暗。

人们很难对中国丝绸产品与法国同类产品的制造成本进行比较，哪怕是那些具有某种类似性的生产程序也罢。粗糙的原料，使中国丝织物的观感不佳。但始终忠于其传统的中国人，对这一切却感到很满意。他们从来没有想到，丝绸制造商和销售商们，应该在图案中引入某些变化，并对织物的纺织技法作某些改进。他们继续采购长久不变的同类丝绸，因为其先祖们已经这样做了，其后裔们就必须继续这样做。没有任何人向他们推荐新式图案，或从未见过的图案体裁与风格。他们在购买一件旗袍或一件大衣时，只要别人的眼睛中暴露出赞赏心情，就心满意足了。西方人生产的丝绸，也不可能满足天朝帝国臣民的情趣、心愿和传统。中国人的思想，在这一方面发生变化，还需要经过许多年<sup>②</sup>。

法国里昂商会考察团经过对于四川省各种丝绸工业的研究之后，便认为当时四川丝绸工业各个分支的制造手段和设备，只具有纯文献和描述性的意义了。只要四川人的纺织方法和设备未经改造，那么西方工业似乎很难从中获得启发和教益了。当时有人曾预言，西方先进的丝绸纺织手段和设备、科学的方法、雅卡尔（Jacquard）机械织机，即将传入中国内地。但就中国现有的习俗与法律状况而言，这样一种发展似乎仍然令人疑窦丛生。为此而尚需数代人坚持不懈的工作，才能最终在中国完成这场经济和技术革命。人们也不应该忘记，四川的丝绸工业始终主要是家庭式的，超过10架织机的生产作坊极其稀少。但由于他们顽固地遵守祖制传统，于是便成了其迷信束缚的受害者，对“机械化”表现出了逆反心态。他们在很长时间内，还会像现在一样，拒绝机械织机，因为他们似乎尚未感到这方面

① 《报告》第2卷，341页。

② 《报告》第2卷，343—344页。



的任何需要。他们由此而无法生产数量更多的丝绸。正如某些官吏们所宣称的那样，他们坚信，无论西方机械的能力多大，它们永远也不会生产出如此廉价的丝绸了。当然，这种状态不能无限期地持续下去。欧洲人已经在中国内地中心地区居住，那里似乎每日都在逐渐发生变化。大家很容易预见到，总理衙门将被迫给予外国企业家和商人越来越大和越多的便利。在一个难以确定其期限的未来，中国随着新通商口岸的开放，也必然会同时出现一个外国大企业、大工厂和机械纺织业进入中国内地的时代，就如同当时在上海那样。非常遗憾，当时的人们还不能为这种发展确定一个特定时代。但其征兆必然会吸引两个大陆的商业界和外交界。中国自 1894 年的中日甲午战争之后，便陷入了严重的危机。这次危机似乎使中国再也不能无视西方，而西方却跃跃欲试地要征服中国。里昂商会赴华考察团认为，法国工业应该在辽阔的中华帝国确保一种合法的和充分的地位。但法国人当时也只处于一种预测境地，尚难确定法国机械纺织何时进入中国。只要法国真正进入中国的通道北圻—红河之路畅通，法国里昂工业便可以随心所欲地利用中国的这种局面。如果印度支那铁路一直通向中国门户云南，那就必然会导致这样的后果。法国里昂的制造商，完全可以向云南、贵州以及西藏周边地区，供应一直由四川提供的那些特殊产品。法国成匹的染色丝绸、慕本缎、平春和宁绉等，均可以以其丝细、质轻与光泽度而与中国丝绸相媲美。四川府极其潮湿的气候，可能会致使法国丝绸受损，从而使人们对它们的评价失准，因而必须采纳适当的防范措施。

#### 四、贵州的野蚕丝及其纺织业<sup>①</sup>

中国西南的养蚕缫丝业，除了川蚕丝之外，还有贵州野蚕丝。野蚕或山蚕的养育，形成了贵州省最大的收入资源之一。这不仅仅是由于蚕农需要亲自养蚕，而且还将自己所养蚕的蚕茧缫成丝，并且以由此而获得的丝，织成一种叫做府绸的丝绸。它既在当地消费，又是向遵义府输出的商品之一。遵义当时是一座相当重要的城市。据官吏们认为，它共有 2.8 万户左右的人家，其人口约为 15 万（这种估计也可能有些偏高）。它是被称为“山丝”的野蚕丝的主要生产中心；同时还有附近的仁怀、湄潭和綦江，它们都是山丝的产地。

“野蚕子”的品种是贵州本地的特产，不能生产优质丝绸产品。当地居民习惯于饲养湖南蚕种的野蚕。养蚕人于每年农历八月间，派人前往该省，寻找被储留下来的准备做蚕种和再生产的蚕茧，蚕蛹尚未被窒息而死。这些蚕茧于次年的农历十月间开始孵出蚕蛾。因此，在蚕蛹孵化之前，要度过 4—5 个月的时间。当蚕蛹发生了变化，蛾化之后又交配和产子。蚕种要保存在用黄荆枝条编成的筐中。中国人认为，其他任何做法都不会产生更好的成果。当蚕被孵化出来之后，人们使用最嫩的栎树或橡树叶喂养它们。经过这样处理数日之后，再把它们直接运往栎树上。蚕正是在这种富有营养的栎树上度过终生，直到结茧为止。树上之蚕，是蚕农们不间断监视的对象。他们白天要防雀，夜间要防盗。育蚕期要长达 60—70 日。蚕在此期间要经受其裸体期和蜕变期，相继从黑色变黄色，再从黄色变绿色。蚕茧在 8 天左右织成。但到温度很高时，3—4 天就足够了。

贵州野蚕一般均属于“花腿蚕”类。它们主要是以“金刚树”或栗叶栎树的叶子为食。这类栎树

<sup>①</sup> 《报告》第 2 卷，335—338 页。



主要是生长在贵州山区的贫瘠土地上，它们在那里形成小灌木丛，在贵州特别著名。由于其海拔高度的原因，人们在该地区只能看到其灌木丛，其树叶既像橡树叶，又像栗树叶。

当家养蚕无法仅以桑叶饲养时，山蚕则是以桑叶和同类的栎叶为饲料。山蚕茧为椭圆形，浅灰褐色，表面附有细粒，组织纹络松散，外表完全是蚕衣。其茧的平均直径为 20 毫米，其平均长度可达 38 毫米，其重量一般为 45 毫克，新鲜蚕蛹的重量平均为 41 毫克。山蚕茧一般均在家庭中缫丝。根据每年收成多少，它也会成为一种持续交易的商品。山蚕茧一般均不按重量，而以个头出售。每“万”只蚕茧的售价为 4—5 两白银（相当 18—20 个法郎）。这些山蚕茧均不外销，而以仅由当地的蚕农家庭来缫丝。山蚕茧在被缫丝之前，其质地组织含有很多树胶。在缫丝之前，要把蚕茧浸泡在酸性很强和很有溶解力的溶液中，其中包括猪胆汁。它们然后又被投入一个滚烫的火锅中。山丝的蚕茧缫丝（野蚕丝）没有家养蚕缫丝那样仔细，由此而获得的丝既粗糙，又很不规则。实践证明，输入贵州的湖南山蚕种也在逐年蜕化变种，当地人每年都要改良其更新代蚕种。

遵义府的缫丝女工，每缫 1 万只蚕茧，也只能获得 1 两白银（约合 4 法郎）的工资。如此缫得的山蚕丝，每市斤（604 克）可售得 1.30—1.80 两白银。蚕茧的平均重量为 4.15 毫克，其平均直径可达 20 毫米，其正常高度为 38 毫米。每只母蚕可产 100—120 枚蚕卵，其平均重量为 9 分克。蚕卵呈淡青色，于其扁平部分有一个深色斑点。蚕蛾经过 15—20 个小时之后，便会自动停止交尾。

在贵州就如同在四川一样，丝绸交易具有特定和一成不变的日子。当蚕农们结束了对其蚕茧的缫丝之后，便去将其产品交给遵义府那些拥有织机者，或准备推销给专门纺织工的商贾们。在遵义府及其附近地区，当时有 50 万户人家从事野蚕丝或山丝的纺织。据当地官吏们认为，每户人家原来拥有 10 架左右的织机，后来便减少到只有 4—5 架了。除了那些使每个家庭纺织自己的蚕茧产品的家庭作坊之外，还有某些拥有代人来料加工织机的纺织专业户，他们加工蚕农送来的蚕茧。他们制造单色丝绸和花绫绉。纺工们由皇帝供养，都会赚取一点微薄的佣金。遵义纺织厂将山丝织成了米灰色丝绸。他们也是一般都拥有 10 架织机。外来参观者们，都会对工厂内部的井然有序和干净利落而感到吃惊：4 架织机纺织花绫绉，6 架织机纺织单色丝绸。它们一共占用 30 名工人。在遵义府，山丝织工每匹挣 0.5 两白银的工资，习惯上是每人每月交付 6—7 匹丝绸。因此，纺工的月薪是平均 3.5 两白银，即 14 法郎。在贵州的另一个纱罗纺织中心正安州，纺工每纺一匹纱罗获 0.23 两白银。由于他每月可交付 10 匹，故而其月薪高达 2.5 两白银，也就是 10 法郎。

遵义府使用的生丝，最常见的是 100/200 旦尼尔的线段。在遵义府，每个制造商年产 250—300 匹丝绸。若以这一数字以及中国官方公布的 4500—5000 架织机为基础，那么仅仅在遵义城，每年便可以生产 12 万—15 万匹丝绸，整个遵义府丝绸的全部产量约估为 70 万匹。每匹丝绸长 15 米，宽 45 厘米，售价为 3—3.5 两白银，即 12—12.5 法郎。山丝的丝绸叫做府绸，一般均在贵州省内消费。中国海关统计则显示出，每年都有自重庆小批量的府绸输出，年均 200 包左右。

虽然府绸可以被染成各种颜色，但它最好还是被染成黑色和烟灰色，其他颜色都不能牢固地着色或保持染色的均匀度。这很可能是由于中国所使用的苯胺染料质量低劣。遵义府每年消费约 6000 两白银的苯胺染料（约合 24 万法郎）。每匹府绸的染料（红、蓝、紫、黄诸色）的成本价格为 0.3 两白银。如果从中加入五倍子（没食子），那么每匹府绸的染料价格就会回落到 0.10 两白银，即 0.40 法郎。

在遵义府之外，贵州省各丝绸生产中心（诸如正安州等地），还将他们的丝绸输往湖南省。他们所产的丝绸上面带有“春绸”和“Pien lang 春”（？）的牌子名称。遵义府的丝绸商们似乎成功地学习了广告艺术。他们只要再取得少许进步，便会在这方面获得巨大成功。遵义府罗氏商人的商号叫做“万顺罗记”，其广告词是：“吾家常居贵州遵义，坐北朝南。本店已开张多年，既不惜金钱，又不吝人工。本店精选最纤细、最白净，织幅比过去更长，根据北京风格而染成各种颜色、朴素而无杂混的丝绸，可以进贡给皇帝。在全省，所有人都熟悉这种丝绸，童叟无欺地出售给商人。愿意来店采购的商人，应提前查验本店的牌号与印记，做为证据”。

整个遵义府的野蚕业很发达，该城约有 100 万居民。

## 结 论

四川自古以来就是中国的丝绸生产大省。张骞通西域时，便在西域发现了竹杖、邛布，可见它们传入西域的时代比张骞“凿空”西域的时间（公元前 139 年）还早。以四川为中心的中国大西南，历来都是丝绸之路，特别是西南丝绸之路的出入地、商品供应地和集散地。西南丝绸之路与西北丝绸之路、海上丝绸之路，共同形成了举世闻名的丝绸之路的三大组成部分。四川不但植桑养蚕、缫丝织绸，而且还将生丝与丝绸输往中国西南的其他省份，畅销南亚、东南亚、中亚，乃至欧洲大陆。它为中外经济、文化、政治和文明交流作出了重大贡献。

但不可讳言，到了清末，四川的丝绸产业虽然仍然大量存在，却严重落伍了。在资本主义机械化和商品化大生产的高潮中，四川还有点墨守陈规，脱离了时代发展的潮流，从而使其丝织面临一种衰微破败的局面。

法国里昂商会中国商会赴华考察团，正是在这样的背景下，对四川丝绸工业作了考察。他们的考察应该说是比较深入而又详细的，以“他者”的目光剖析了当时四川丝绸工业的状况，也预见了其未来。他们的考察资料，对于今天研究西南丝绸之路，仍然是有益的，是一段历史的见证。

# Not for All the Tea in China: A Manifesto for the Slow Tea Movement

Gary Sigley

(The University of Western Australia)

‘Tea is blood! Tea is flesh! Tea is life!’ Tibetan saying.

## Introduction: Foreign Interest in Chinese Culture

‘Culture’ in contemporary China is undergoing a remarkable transformation. The combined forces and effects of urbanisation, industrialisation, globalisation, consumerism and myriad other social and economic transformations taking place at the level of the individual, the family, the community and the nation are creating the conditions for both the ‘invention’ and ‘reinvention’ of ‘culture’. At one end many of these cultural projects are supported and engineered by the party and government. In this sense ‘culture’ is an artifact of government, something that can be developed and guided and put to specific social and governmental uses. At the other end of the spectrum is culture at the grass-roots of society. In this sense ‘culture’ is closely tied to economic opportunities, to localised identities, subcultures and ethnicities in which it can be both a reaction to social change as an ‘economic opportunity’ or as a means of highlighting one’s ‘identity and difference’. Whatever the case may be it is clear that ‘culture’ can refer to many different things and is not readily reducible (nor should it be) to one essential ‘substance’. Here I am simply reflecting on culture as a form of ‘resource’ open to interpretation, meaning and redeployment in certain contexts.

A good example of ‘culture’ as an artifact of government in contemporary China is the establishment and expansion of the Confucius Institutes. As I was the Founding Director of the Confucius Institute at The University of Western Australia for five years and a Foreign Expert in the Office of the Confucius Institute Headquarters I believe I can make some comments on this subject that have some credibility. The primary reason for establishing the Confucius Institutes around the world is to help create a positive image of China. The question to be considered by the Chinese authorities and social elites is how will China be understood by a foreign audience as China’s importance and influence in world affairs continues to grow throughout the 21<sup>st</sup> century. The Confucius Institutes,

through the provision of Chinese language education, attempt to work with this agenda. In so doing the question of what kind of 'cultural representations' of Chinese culture should be emphasised also invariably arises. The Confucius Institutes present a particular form of 'soft' culture that it is hoped is attractive to foreigners. This is thus a good example of culture as an artifact of government, here in this instance in the service of 'public relations'.

At the same time the issue of 'Chinese culture' and what it stands for is also being played out domestically (within China). This is just as crucial and important, if not more so, than the external projection of culture as a form of so-called 'soft power'. Within China there is much discussion about the role of culture in providing a source for stability and harmony during a period of rapid social change and growing social tensions in the form of a common set of shared values. 'Culture' therefore is a key component of the 'Harmonious Society' campaign and was highlighted at the recent Central Committee Plenary Meeting.

Both the external projection of 'culture' and the internal deployment of culture intersect in the form of a cultural nationalism and shared discourse of 'Chinese characteristics'. When China was relatively isolated and insular (before the period of 'reform and openness' launched in the late 1970s) the question of 'Chinese characteristics' was mainly the interest of a few foreign academics (of course it was a very important question in China in the 1980s as well as the documentary of time River Elegy (河殇) reminds us). Now that China is rising the question of 'Chinese characteristics' has attracted the attention of many sectors within the foreign community. People all around the world are asking, 'What values are the foundation of Chinese society?'; 'How will these values influence the behaviour of the Chinese state?'; and 'What will China bequeath to the world as its legacy during the 21<sup>st</sup> century?'. Once again the Chinese government has responded through programs like the Confucius Institute to direct this discourse in a specific direction.

In this essay, which I hope will one day become a kind of manifesto, I would like to propose that we consider the consumption of tea as a possible resource to draw upon the project a certain set of cultural values that will appeal not only to Chinese consumers of tea but also to the hundreds of millions (if not billions) of tea drinkers around the globe. In taking inspiration from the 'slow movement' (which I examine in more detail below) I propose we launch a 'slow tea movement' as a way of highlighting the significance of tea consumption as part of everyday social life in ways that reclaim our own time at a moment of fast and superficial consumption. This will also be beneficial to

the image of Chinese culture abroad as it both highlights the origins of tea and also the set of cultural values that have shaped themselves around the habitual consumption of tea in China.

## **Cultural Products and Cultural Values: The Origins of Tea and Historical/Cultural Memory**

Through the mass media and the sophisticated manipulation of signs, consumerism has been particularly adroit at attaching values to tangible products. Consider the values of individual choice and the ‘American way’ that are associated with a syrupy beverage known as Coca-Cola. Modern consumer capitalism is built partly on the circulation of images of desire and association (that is, to associate a particular set of values or lifestyle with a particular product). Many other examples, including the importance of film as a text saturated with ‘values’, and other consumer products, could be given. These products have been important complements to state directed strategies to develop soft power and good will.

But what about China? Is there any comparable product or tangible cultural artifact that could be said to embody certain Chinese values? The answer for me is very simple. Yes. Tea, of course. Chinese civilisation has contributed much to humanity over the millennia and is well known for the ‘four great inventions’ of papermaking, the compass, gunpowder and printing (and many more besides these). Although these are in their own right revolutionary in terms of their impacts on society and on values they do not necessarily embody any specific values themselves. Tea, by contrast, is an almost universal and integral part of daily life and habitual social interaction. Tea is not just abotanical ‘invention’ but perhaps more importantly it is a ‘cultural and social invention’. We know that tea was most likely first consumed as a ritual/medicinal plant harvested from wild tea trees. Over time people began to cultivate the tea plant and the beverage had important physiological effects on health and social effects on communities. Some have even argued that tea has had a massive social medical effect on human societies by popularising the drinking of boiled water. For example, it is argued that once tea became very affordable and widespread in late Victorian England that the drinking of tea with sanitised boiled water had a positive overall impact on the overall health of the population. Of course tea’s contribution to trade and commerce cannot be overlooked. Tea has played a major role in the economic development of many societies and in the development of global trade networks. This also has auxiliary effects on the development of navigation and maritime technology such as the ‘tea clippers’ which were the fastest

sailing ships ever built. The actual contributions of tea to human society are thus very significant.

Yet although tea is such a ubiquitous part of daily life and an important part of the story of human civilization it is often overlooked and taken for granted. In 1839, on the eve of the Opium War (which we may also call the 'Tea War'), G. G. Sigmond, a botanical scientist in a lecture addressed to the Royal Botanical Society declared that:

'Man [sic] is so surrounded by objects calculated to arrest his attention, and to excite either his admiration or his curiosity, that he often overlooks the humble friend that ministers to his habitual comfort: and the familiarity he holds with it almost renders him incapable of appreciating its value. Amongst the endless variety of vegetable productions which the bounteous hand of Nature has given to his use is that simple shrub, whose leaf supplies an agreeable beverage for his daily nourishment or for his solace; but little does he estimate its real importance: he scarcely knows how materially it influences his moral, his physical, and his social condition: individually and nationally we are deeply indebted to the tea-plant.'

Hence tea could be said to be one of the most valuable and far-reaching 'inventions' to come from China. Yet although in English there is a saying 'Not for all the tea in China' (which highlights the enormous value of tea compared to other objects) the actual origins of tea seem to be almost forgotten outside of China. Tea in Western societies, for example, is associated with and dominated by companies such as Lipton's. In an ironic twist of historical fate Lipton's is also now the tea company with the greatest market share in China itself. This now brings us to the topic of 'product nationalism' and the short term challenge faced by Chinese producers of tea in competing with giants like Lipton's and Starbucks.

### **Product Nationalism: The Starbucks and Lipton's Challenge**

Starbucks, known worldwide for its coffee shops, now includes tea on its beverage list in its Chinese outlets. At the time of writing Starbucks has approximately 500 outlets in mainland China with plans to reach 1,500 by 2015 (Starbucks Newsroom, 2011). Although tea is still the most popular beverage in China, coffee has begun to make some serious inroads especially through the younger cohort of college students and office workers. Yet Coffee consumption is still less than five cups per year per person, compared to 400 cups per capita per year in North America (Coonan, 2011). There is still



a long way to go but the trend of drinking coffee is certainly making headway. Indeed companies like Starbucks (for which the average price for a cup of coffee is much more than ordinary Chinese folk can afford) and Nescafe (which has aggressively marketed its series of instant coffee) see their future in China. Most recently the celebrated and controversial writer Han Han has just launched an advertisement for Nescafe. (There are of course Taiwanese style coffee houses in mainland China which are somewhat different in terms of how they are marketed and used as sites of consumption, but I will leave them out of the picture for now).

A few years ago Starbucks was embroiled in a major controversy that generated a great deal of heated discussion about China's cultural heritage. In 2006 Starbucks opened an outlet within the confines of Beijing's Forbidden City, the previous centre of political power in China for much of the Ming and all of the Qing dynasties. It is a World Heritage site (one of the first such sites to be inscribed in China after the People's Republic of China joined the United Nations in the early 1970s). The presence of Starbucks within this iconic site attracted the heated attention of online discussion. Indeed it is often regarded as the first major instance of 'online public opinion'. Many netizens felt affronted. Rui Chenggang, a well-known TV anchor-man, called for a web campaign against the outlet that he said, 'tramples over Chinese culture' (cited in Watts, 2007). Rui said:

'The Forbidden City is a symbol of China's cultural heritage. Starbucks is a symbol of lower middle class culture in the west. We need to embrace the world, but we also need to preserve our cultural identity. There is a fine line between globalisation and contamination.' (ibid)

In response to the controversy Starbucks soon closed the Forbidden City coffeehouse. The Starbucks/Forbidden City case is interesting in so far as it raises the complex intersection of practices of consumption and the manifestation of 'cultural' values.

At the moment there are no tea house chains of any significant size that can compete with outlets such as Starbucks. There are many tea houses especially in cities like Beijing, Chengdu and Hangzhou (approximately 60,000 nationwide according to a survey from the China Tea Marketing Association), yet they are small-scale and scattered. As Xu Fuliang, a tea industry expert at Achieve Brand based in Hangzhou, said 'Chinese teahouses lack strategic planning and a standard production process ... I know some teahouse owners in Hangzhou. They run teahouses based on their personal interest and

don't want to enlarge their businesses' . (quoted in Chen 2010). This is confirmed with my own interviews with tea house proprietors.

But coffee and the coffee house is not the only challenge facing the consumption of tea in China. Probably an even more serious challenge is the growing market share of Lipton's in the actual tea market itself. There is a widely known saying in China, 'Seventy-thousand Chinese tea companies are equal to one Lipton in terms of turnover.' In 2008 Lipton's market share in China was approximately 23 billion yuan, which is almost equal to the entire output of Chinese tea production at 30 billion yuan. Lipton's has at its disposal over one hundred years of research marketing experience and through its parent company, Unilever, access to sales points across urban China (supermarkets, convenience stores, hotels, etc). Lipton entered the Chinese tea market in 1992 and it brought with it the humble 'tea bag'. Tea aficionados often look down on the tea bag, and in terms of the general quality of the tea they seem justified. But by no means should we overlook the massive cultural and social impact that the tea bag represents. The tea bag personifies the 'values' of modern urban consumer life: standardised, convenient and fast. In the 1960s in places like the United Kingdom and Australia most people still consumed loose leaf tea. In 2007 tea bags made up 96 per cent of the British tea market (United Kingdom Tea Council 2011a). Since 2004 Lipton's has also introduced other teas, such as green tea, into the Chinese market indicating that it is quite capable of adapting to local conditions in order to increase market share even further. Wu Xiduan, general secretary of Chinese Tea Marketing Association is quoted as saying, 'The hundreds of different types of tea drunk by Chinese people mean it's not possible to develop the Chinese tea industry into a company like Lipton's, which is standardized with no difference in quality' . (Yue 2011)

True. Chinese tea producers cannot compete with the scale and power of the Lipton's and Starbucks, at least not in the short term. But they have something very valuable to draw upon that Lipton's and Starbucks have little real hope of acquiring, that is, the rich set of cultural and social values associated with the 'traditional' consumption of tea in China.

## The Slow Tea Movement

Zheng Xin'an, professor at the Chinese Brand Research Center, Capital University of Economics and Business, is a bit more optimistic about the Starbucks challenge. He is quoted as saying, 'Starbucks will not grab business from traditional teahouses, as they face different consumer groups ... Older people like to go to teahouses to relax, because

preparing and drinking tea is a piece of slow art in their eyes, while Starbucks attracts young people and office workers in busy downtown areas.’ (cited in Chen 2010)

Yes, that’s right, the consumption of tea is traditionally a form of ‘slow art’ and it is perhaps the ‘art of being slow’ that is one of Chinese tea culture’s greatest virtues.

In my experience of travelling throughout China, but especially in places like Yunnan which some hold to be the very original source of tea itself, I have been struck by the importance of tea as part of daily social life. Often in Yunnan when you visit a friend, colleague or even many businesses, the first thing you are offered is a cup of tea. Many people have ‘tea stations’ set up in their homes and offices and spend much of their time interacting socially with their friends, relatives and colleagues over many cups of tea. Each cup of tea is carefully brewed according to set protocol and customs and guests are invited to savour the colour, aroma and taste. The consumption of tea is not to be rushed. There is no place for the tea bag here (although admittedly some people will still have tea bags in store for times when ‘convenience calls’). Yunnan, long known for its slower and more relaxed pace of life, has been able to resist or control the pressures of modern life. Until now that is. With the development of the economy, especially mass tourism, and of modern infrastructure the gap between Yunnan and the rest of China is gradually closing (of course I do not mean to imply that the closing of the gap is an even process)

Thus even the tea culture in Yunnan has not been able to avoid some of the pitfalls of extreme commercialisation and the temptations of modern lifestyles. For instance, there are many small operations which produce very poor quality teas which they sell to unsuspecting and uneducated buyers, typically in the tourism market. The unscrupulous tea salespersons of this kind are cashing in on the craze for puer tea and the associated romance and nostalgia of the ‘ancient tea horse road’. However, there are also many reputable companies, large and small, which take the tea business very seriously. On my travels throughout Yunnan exploring and investigating the world of tea (and Yunnan is home to many more varieties of tea than just puer) I have often heard from those in the business the importance of incorporating ‘culture’ into the tea business. Mu Ga, a fine tea proprietor based in Lijiang (his tea is marketed under the label of Qiuyuetang 秋月堂), for example, refers to his puer tea in terms of ‘humanity puer’ (人文普洱) by which he means it is important to stress that tea is a cultural and social practice that is best consumed bearing in mind certain ethical and cultural standards. Proprietors like Mu Ga attempt to distance themselves from the fad for instant gratification and convenience

that is often associated with the consumption of other beverages. To avoid association with dodgy tea producers, for instance, Mu Ga does not label any of his teas with the icons or references to the 'ancient tea horse road'.

I believe in building upon the experience of efforts by Mu Ga and others that we have the embryo of a 'slow tea movement' in China, a movement that could grow to international standards and make its mark at a crucial time when people are beginning to increasingly question the shortcomings of modern consumer capitalism. In doing so we can take inspiration from the 'slow movement'. The slow movement is an international movement that is a reaction to the pressures and commercialisation of modern life. Modern consumer capitalism celebrates convenience and the fast pace of life as virtues in themselves. Yet many people are finding the forces behind the expansion of a standardised form of global capitalism to be wantonly destructive and exploitative. Since the onset of the industrial revolution the pace of life has quickened. The motto of modern capitalism is 'time is money' and factories and workplaces have been designed to facilitate the need for efficiency and speed. These pressures have gradually found their way into all fields of working life and have even begun to extend into the private realm of individual, family and community life. The 'slow movement' advocates for a cultural change and a shift back towards a more balanced lifestyle in which social and familial time are valued and respected. The 'slow movement' now has many branches: 'slow food', 'slow cities', 'slow design', 'slow travel', and so on.

At the heart of the 'slow movement' is a certain ethos that advocates for a shift to smaller scales of production that favour local communities, local produce and ethical forms of consumption (non-exploitative and environmentally sustainable, for example). It can be conceived as part of the growing concerns for all manner of ethical considerations in our contemporary period. By its nature and in keeping with its ethos the 'slow movement' is not a centralised organisation or political force. Rather it is as disparate and diverse as the principles it advocates for. I believe in building upon the experiences of the 'slow movement' that alongside 'slow food', 'slow cities', and 'slow travel' we can now also work towards including 'slow tea' as part of the 'slow movement' platform. And based on the thousands of years of rich cultural experience I believe that China, and Yunnan in particular, is well positioned to kick start this call for returning both 'time' and 'tea' to the people.

Tea consumers of the world unite! You have nothing to lose but your tea bags! You have a whole afternoon of tea drinking to win!

## Sources

- Chen Yang (2010) 'Role Reversal' , <http://news.alibaba.com/article/detail/business-in-china/100259015-1-role-reversals.html>.
- Coonan, Clifford (2011) 'China' s coffee consumption: from leaves to beans' , Global Coffee Review, <http://www.globalcoffeereview.com/regions/view/chinas-coffee-consumption-from-leaves-to-beans>.
- Fromer, Julie E. (2008) A Necessary Luxury: Tea in Victorian England, Ohio University Press.
- Sigmond G. G. (1839) Tea Its Effects, Medicinal and Moral, London: Longman.
- Starbucks Newsroom (2011) 'Starbucks Celebrates Its 500th Store Opening in Mainland China' , [http://news.starbucks.com/article\\_display.cfm?article\\_id=580](http://news.starbucks.com/article_display.cfm?article_id=580).
- United Kingdom Tea Council (2011) 'The history of the tea bag' , <http://www.tea.co.uk/the-history-of-the-tea-bag>.
- Watts, Jonathan (2007) 'Starbucks faces eviction from the Forbidden City' , The Guardian, <http://www.guardian.co.uk/world/2007/jan/18/china.jonathanwatts>.
- Yue, Ben (2011) Investors get picky about rare, exotic teas (China Daily)[http://www.chinadaily.com.cn/business/2011-03/28/content\\_12235355.htm](http://www.chinadaily.com.cn/business/2011-03/28/content_12235355.htm).

# Puer Tea and Rural Transformation: A Case Study in Yiwu Yunnan

Zhang Jinghong

(Department of Journalism, College of Humanities, Yunnan University)

## Introduction

The paper is part of my doctoral research, which examines narratives about the recent Puer tea fad in China, during which the production region, Yunnan, has experienced changes in both tea production and tea consumption.

First, I'll give a brief introduction about Puer tea. Yunnan, in southwest China, is one of the most important places in the world for the origin of tea. Along the Mekong River in southwest Yunnan, there are plentiful and excellent tea trees resources, mainly located in three sub districts: Xishuangbanna, Simao (changed name to Puer in 2007) and Lincang. This large-leaf resource is acknowledged to be the most suitable for making Puer tea. But Puer tea does not refer to a particular category or species of tea tree. According to a popular saying, it was named after the place "Puer," which had been a famous goods distribution and taxation centre in southern Yunnan since, at least, the early seventeenth century (Fang Guoyu 2001: 427-428; Xie Zhaozhi 2005: 3).

From the mid eighteenth to the early twentieth century, Puer tea made by private tea companies was popularly exported from southern Yunnan towards outside markets, in particular to Tibet and nearby Southeast Asian regions like Malaysia, Thailand and Hong Kong. The trade was interrupted during World War II (1937-1945). Soon after the foundation of the People's Republic of China, privately-owned tea companies became nationalized in the early 1950s; producing tea remained as the major income for the local livelihood in the tea areas, but the output and the price of tea were comparatively low. Since the Reform and Opening-up of China, which formally started in the 1980s, private tea business has gradually recovered. Particularly, since the late 1990s and the early 2000s, the demand from Hong Kong, Taiwan, Guangdong and other parts of urban China has made the Puer tea industry in Yunnan increasingly boom. In the meanwhile, this demand has also changed the rural landscape in many aspects, including the agricultural pattern, the tea plantation mode, the tea price, and also the tea consumption habit. For example, for a long time the local people have been drinking and appreciating raw or fresh Puer tea. But according to the present popular expression, Puer tea is a "drinkable antique," and



would have a better taste and higher value after post-fermentation occurred during its long-term storage, much like red wine.

My paper wants to display the rural transformation driven by the policy changes and urban demand via looking at the changes of Puer tea production and consumption in a tea village Yiwu in Xishuangbanna, Yunnan. Data and information were mainly collected in my fieldwork from 2007 to 2009.

Yiwu is a township under Mengla County of the Xishuangbanna Autonomous Prefecture in southern Yunnan. It is located on the east bank of the Mekong River, close to the border of Laos. The township covers a mountainous region of 864 square kilometers. Its population of about 13 thousand, is made up of 34 percent Han and 66 percent other ethnic groups, officially recognized as Yi (29 percent), Yao (21 percent) and Dai (16 percent) (YTG 2007). Most of the population has been relying on tea as an important part of their economy. Yiwu is famous for producing the caked form of Puer tea. Many valuable aged Puer tea cakes, say, over fifty-year old, stored in Hong Kong and Taiwan nowadays, actually originated in Yiwu and the nearby tea mountains.

The main ethnography in this paper was situated at the crucial moment when the local Puer tea industry had kept on booming but suddenly encountered difficulties in 2007. The early 2000s saw a very prosperous tea production and trade in Yiwu. In the spring of 2007 (February to April), the local tea price unprecedentedly reached around 400 yuan per kilogram. Unfortunately, a recession happened in the urban market of China in May 2007. When autumn (September to November), the other main harvest and trade season in the same year came, the tea price in Yiwu dropped to only around 100 yuan per kilogram, and few traders came to buy.

Having enjoyed the happiness of a blooming price in the previous years, Yiwu people were frustrated by the big contrast in autumn. Suspicions arose about the change in the tea price and its future development. Some people even doubted whether their tea price would go back to the very low level it used to be before. What they referred to in particular was the period from the 1950s to the 1980s when the price of tea material in Yiwu was less than 5 RMB per kilogram. This doubt initially sounded absurd because there was so big a gap between 5 RMB and more than 100 RMB or even more than 400 RMB for one kilogram of Puer tea. When the price was only 5 RMB, tea was nothing and was even despised as “negative capitalism” especially during the Cultural Revolution. If the tea price went back to 5 RMB per kilogram, it would tell people that Puer tea was valueless and negative. How could this happen again?

I gradually understood such concern after I understood how the development of Puer

tea had shaped change in almost every corner of Yiwu, and how the local people have been eating fully and living better all because of tea. From the anthropological perspective, I'll explore how the unevenly changing value of Puer tea has caused happiness, worries and uncertainty to the local tea peasants, and how their happiness, worries and uncertainty have been rooted in the historical past and the ongoing consumption revolution in urban China.

My analysis has been greatly enlightened by the scholarship on anthropology of food, which explains the change in food customs from the broad context of social, cultural, political and economic transformation. In particular I want to mention the work by Judith Farquhar. Examining the politics of food in China through three works of Chinese popular literature,<sup>①</sup> Judith Farquhar (2002) invites us to rethink the famous saying by Mencius: "appetite for food and sex is nature" (shi se xing ye, 食色性也). When Chinese people became wealthier after the reform era, it was easily taken for granted that this saying was true. But, as Farquhar (2002: 3) shows through the novels, in the past Maoist period (1949 to the late 1970s) when China experienced hunger and when class struggle rather than eating was deemed more important, "the existence and indulgence of non-collective appetites were almost an embarrassment."

Examining the contrasting attitudes towards eating between the past (the Maoist period) and the present (since the early 1980s), Farquhar attributes the highly indulgent consumption in contemporary China to the unforgettable shortage of food in the past. As an anthropologist as well as a practitioner in Chinese medicine, Farquhar uses the holistic way of treating illness for the individual body as a metaphor for curing diseases for the national body. Hence the present repletion, whether for the individual or for the nation, is diagnosed in terms of past depletion. Therefore, Farquhar (2002: 10) argues that "everyday life in reform China is still inhabited by the nations' Maoist past." In this regard, the point "appetite for food and sex is nature" is not always true but "timely" (Farquhar 2002: 2). Moreover, she asks us to carefully consider "habitus", a concept proposed by Bourdieu (1984). She thinks that many scholars have misread habitus "as ahistorical and deterministic" (Farquhar 2002: 8). But to her, habitus, in Bourdieu's original interpretation, is "open to history and many unexpected variations." She argues that habitus is universally situated in mundane daily life, and in particular in China it is "contingent on the events and conditions" of the Maoist era and the reform period (Farquhar 2002: 9).

<sup>①</sup> They all touched upon eating: *The White-haired Girl* was written in the 1940s; *Hibiscus town* and *The gourmet* were both published in the 1980s.

Following these academic insights from the anthropology of food, I want to use the case of Yiwu to look at the ongoing politics of food in China, the interplay between the rural and the urban and the worldwide, the interaction between China's past and present. And I'd argue that the changing customs in rural China are open to many unexpected variations, and furthermore they are inevitably associated with China's historical past and cultural characteristics. In this paper I'll look at the changing standards on Puer tea in Yiwu during the past half a century from three aspects: the transformed relationship between food and tea; the cultivation option between terrace and forest tea; the changing consuming customs between raw and aged Puer tea. All the changes illustrate the social and cultural transformation in rural China, and the worries of the local tea peasants at the recession moment epitomize the uncertainty of the Chinese brought by the reform and consumption revolution.

## Food or Tea

From the 1950s to the 1980s, the development of tea production in Yiwu took place within the context of the high priority placed on food production. Yiwu is located in a mountainous area. Its average altitude is 1,300 meters. In the past many highland areas had long been used for tea growing, while the flatter lowlands were used for planting rice, corn or legumes. However, due to the food shortage from the 1950s to the 1980s, many highland areas were converted to food production. Yi liang wei gang (以粮为纲), literally planting food as a guiding principle, was the slogan for most of this period when basic consumption goods were deficient. The early 1960s was the most difficult time when China was suffering from a disastrous famine and economic crisis. Rice production developed generally slowly and this was attributed by the local people to the inefficient collective working system and the lack of technology at that time.

Tea production developed slowly, too. When food was really in short supply, tea trees in some areas were cut down and the fields were converted to rice production (see also YTIEC 1993: 20). Tea farmers worked less actively due to the low value of the tea, and at times the income from tea was so bad that it could "only provide income to buy salt and pepper", as one Yiwu resident told me. Despite this situation, tea was still the main source of Yiwu people's income. The paradox at that time was that the development of tea must give priority to food production, but food was still in short supply even with some income from tea.

Although food production had been kept as the focus, there were several periods when tea production was emphasized and boosted due to specific political reasons. In 1958

there was the Great Leap Forward, a movement stressing quantity rather than quality of production. Encouraged by blind enthusiasm, people worked too hard, and many tea trees were over-picked, which actually violated the normal manner of tea cultivation (see also YTIEC 1993: 20).

The next upsurge was in 1974, responding to the request to improve tea areas by the national conference on tea held that year (YTIEC 1993: 22). But because this was during the Cultural Revolution (1966–1976), political movements rather than tea production were the priority, and tea production did not develop much (see also Etherington and Forster 1993).

It was after the Cultural Revolution ended and when China began the policy of Reform and Opening Up (the late 1970s and early 1980s) that the food deficiency problem was gradually relieved and the government began to encourage people to work harder on tea. But the local tea industry didn't really boom until the late 1990s when the demand from Taiwan, Hong Kong and other areas of urban mainland China remarkably raised.

Accordingly, the tea price increased very slowly from the 1950s to the early 1990s. As Figure 1 shows, it took almost 10 years for the tea price to increase from 0.20 RMB (1950) to 1.00 RMB (1959), and then it took more than 30 years to reach 10.00 RMB (1992). The local people didn't actively work on tea due to the unattractive tea price during this whole period. Many tea plants were looked after carelessly and even abandoned.

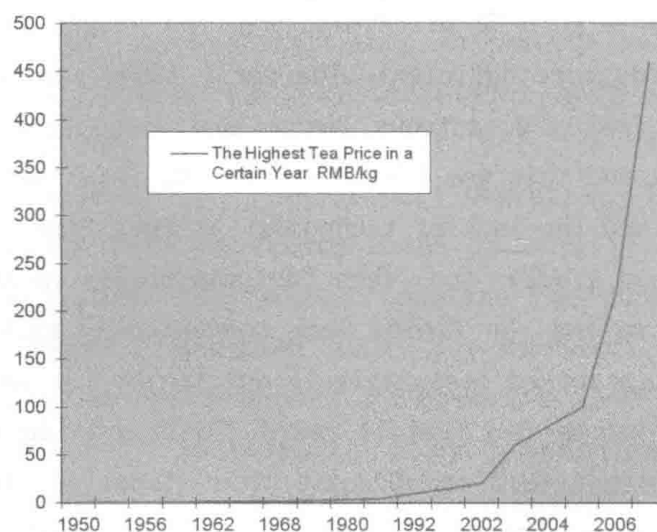


Figure 1: Tea Price in Yiwu from 1950 to 2007.

Source: Data between 1950 and 1990 is derived from YTIEC (2007: 69–71); data from 1986 to 2007 is based on fieldwork interviews.

Oppositely, many outside traders are now worried that some local tea farmers were working too hard, over-picking the trees which was considered to have a negative impact on the tea's normal growth. In the spring of 2007 I witnessed the daily work of many tea growers, picking tea leaves with great effort despite the difficulty of reaching the leaves from forest trees. They told me the hard work was very worthwhile, because the teas they were picking could be sold at around 400 RMB per kilogram at that moment. Picking terrace tea was easier work, but it was only sold for 100 RMB per kilogram at that time. According to local calculation, it meant that the annual rice requirement for a family of four could be purchased with the income from only one month of forest tea work, and extra money would be saved for house building and other expenses.

Most Yiwu people used to raise pigs and chickens, cultivate rice fields and plant various vegetables for household use. But in recent years the Puer tea business had been taking more and more of the family's time and energy, and all the other activities had to cede their position to Puer tea. Although people running tea businesses tried hard to keep several pigs, they used them only on special occasions, and went to the market for normal daily requirements. At some family house, there was now not a single hen or pig. Even the family production of soy sauce, a custom that Yiwu people had long kept, had been stopped as the tea producers worried that the strong smell of soy sauce would affect their tea. Therefore, for many tea families, most of the things needed for eating had to be obtained from the market, leaving Puer tea as the only notable thing of family making.

After becoming engaged in the Puer tea business in recent years, many families had abandoned their rice fields. In October 2007, I conducted a survey of 23 families living in the old street of central Yiwu. They were all engaged in tea production, but there were only two families who were still growing rice. The desolate rice fields were either unused, or converted to tea cultivation, or rented to immigrants from other ethnic groups. Tea instead of rice had become the mainstay of local livelihoods. As in the time of their successful ancestors, present-day Yiwu people ate rice imported from other regions such as Menghai, purchased with their income from tea. They drank tea when their stomachs were full. Like many urban tea drinkers, or even like the royal families more than a century ago, they drank tea as a way to get rid of greasiness.

These lifestyle changes would have been accepted by Yiwu people as a normal phenomenon if the Puer tea trade had continued blooming. However, the recession in the Puer tea market in 2007 cast a negative shadow over their prosperity. The past experience of food deficiency and the memory of low value tea was recalled by some local people in this new time of uncertainty. When the price of tea suddenly dropped in 2007, the

locals in Yiwu were faced again with the changeable landscape of Puer tea. Faced with the recession, they worried about the prospects of the Puer tea business and their livelihoods. Furthermore, they wondered whether the existing criteria on Puer tea would be changed yet again. The problem they were facing was not only “what to live by” but also “what to believe in.”

Many local people compared the downturn of Puer tea with the continuously rising price of other food. The price of rice was stable because it was under state control. But, for vegetables and pork, there had been one or two price rises from 2006 to 2007. When the tea price came down in autumn of 2007, the other prices didn't. The increasing price of pork made people regret that they had not raised more pigs, but soon they realized that this was impossible: pigs eat corn, but the mountain fields for planting corn had been converted to tea and, moreover, they did not have any extra time to work on crops apart from tea.

Some locals began to think about other alternatives. Some people quit tea and turned to mining, as Yiwu has lead and zinc resources. Some people also began planting rubber even though it was known that rubber should be planted lower than 1000 meters, while Yiwu's average altitude is 1300 meters. I asked locals how they compared tea and rubber. Some people who had started rubber planting answered like this: “in the past five years Puer tea of course was more profitable. We would stick to it if it didn't meet trouble. After all it is something inherited from our ancestors. But you see, rubber has a more stable situation, and it is necessary even during wartime.”

Whatever alternatives there were for the locals, rice and other basic subsistence crops like corn and legumes were things that no one would forget. The slogan *yi liang wei gang*, planting grains as a guiding principle, although promoted during the Maoist period, had been learnt by heart and was easily recalled by the local people. At this crucial moment, some locals began re-establishing rice fields, which somehow echoes the famous saying by Chairman Mao, which was also often cited by the locals: *shou zhong you liang, xin li bu huang* (手中有粮心里不慌), literally, you will not feel panic if you have rice in your hands.

In fact, Chinese never forget to treat rice as a fundamental basis of livelihood. Even between ordinary acquaintances, the Chinese greet by asking whether the other has eaten rice or not. People in Yiwu had witnessed many vicissitudes from social turmoil to stability, the changeable relationship between rice and tea, and the variable ways of managing Puer tea. Although most people still continued their tea business, it was



obvious that there were many things they felt uncertain about.

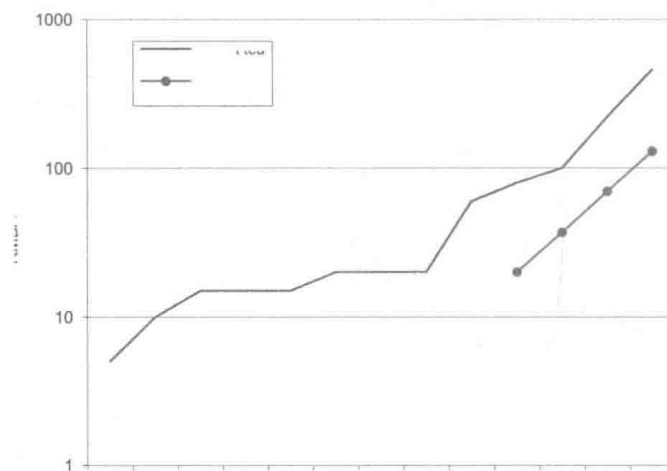
## Forest Tea or Terrace Tea

Soon after the Reform and Opening-up, a new plantation mode as well as a new quality standard for tea was introduced to Yiwu. It forged a big difference from the previous standard on tea that had been applied in Yiwu since the earliest tea cultivators. Before this, Yiwu had only tea trees—often over 100 years—sheltered by the forest canopy, initially cultivated by ethnic minorities like the Hani. In the late 1970s, tea fields were re-allocated from the collectives to private ownership. In the early 1980s tea seedlings were brought in from other tea regions of Yunnan. Local peasants were encouraged to plant them without pay (see also EMBCA 1994: 227). A new mode of arranging tea in regular and dense terraces was advocated in order to boost output <sup>①</sup> as well as for farmers to more easily manage the tea fields. Trimming was regularly undertaken in order to keep these new terrace teas in bush form, otherwise they would grow as tall as the older tea trees, which were the actual botanic form of tea. Tender tea buds rather than rough tea leaves or tea stems were appreciated. Meanwhile old tea trees that were over two meters were pollarded. They had been grown for generations, scattered in the forest, and become tall and low yielding. Cutting them short encouraged rapid re-growth as well as making picking more convenient. At that time, all these new forms and operations were taken as scientific methods, and in comparison all the old ways of forest planting were regarded as primitive and backward. The differences between terrace tea and forest tea, and between pollarded and non-pollarded forest tea, was not an important matter until Puer tea bloomed again in Yiwu at the beginning of the twenty-first century.

Compared with the slow rise in the tea price from the 1950s to the early 1990s, there has been a rapid upsurge since the mid 1990s, especially after 2003. And as Figure 2 shows, since 2004 a price difference has developed between terrace tea and the more expensive forest tea. Many local and outside traders competed in distinguishing “authentic” tea material. The highest level of authenticity was forest tea, picked from trees that had not been pollarded, from certain tea regions with a good and natural forest ecosystem. The most expensive forest tea sold for 460 RMB per kilo in the spring of 2007 exemplified this standard. There was an agreement between outside traders and local producers about the basis for this: forest tea is older than terrace tea and has accumulated more nutritional substances; non-pollarded forest tea is even better although

① Some local people told me that in the 1960s terrace tea planting had also been advocated, but not the scale of the early 1980s. This information was echoed in the Mengla County Annals (EBMCA1994: 226).

it grows slower than pollarded tea; forest tea is dispersed in a healthy ecosystem, with sufficient space between trees and good shade from other plants. For all these reasons many people came to believe that drinking forest tea is healthier. Terrace tea, by contrast, is younger, arranged narrowly, and given the much less natural ecosystem pesticide and chemical fertilizer is regularly applied (although some local people declared that on their terrace tea they used manure as fertilizer). And of course, picking forest tea from tall and scattered trees takes much more effort than terrace tea. Moreover, forest tea's output is far less than that of terrace tea, and this scarcity increases the price.



**Figure 2:** Forest and Terrace Tea Price in Yiwu (1995-2007)

Source: Synthesized from fieldwork interviews.

Like urban consumers seeking aged Puer tea products in tea shops, outside and local traders in rural Yiwu sought basic tea material made from forest tea. As it was hard to judge the exact origin of the tea material, a final judgement was made from tasting. People around the tea table reached an agreement that forest tea tasted much better than terrace tea, with longer huigan (回甘), lingering after-taste. And one trader from Kunming who I met in Yiwu told me that his body had become very alert to those teas that had been treated with pesticide: soon after drinking pesticide-treated tea he could not help vomiting.

This idea was widely acknowledged in Yiwu, and no one doubted its truth, just like some people adopt Mencius's theory that "appetite for food and sex is nature" as true without contextual thinking. But hadn't the locals in Yiwu previously celebrated

planting terrace tea, pollarding forest tea and adopting “scientific” methods of tea cultivation? Yes, but “Who could predict today’s situation? If we knew earlier, we would not have done that.” Many locals answered like this, full of remorse. With this sentiment, people complained and regretted that terrace tea should not have been popularized and forest tea should not have been pollarded during the 1980s. And many people tried their best to reform their terrace tea land. They enlarged the gap between each tea bush and transplanted spare ones into other vacant areas. Then they let the terrace tea plant grow in a wider area, hoping that it would eventually turn into a tall tree. They were trying to undo some of their previous mistakes. The following two cases will further illustrate how there was a significant contrast between the past and the present in standards of tea cultivation. This contrast generated a complex feeling of remorse amongst many local people.

Including Yiwu, there are altogether Six Great Tea Mountains in the east bank of Mekong River in Xishuangbanna. Among all these tea areas, Yiwu was the one that most enthusiastically adopted terrace tea and pollarding during the early 1980s. And within Yiwu, it was the sub-villages around the center that adopted these modern techniques most. This geographical distribution was explained by locals in terms of ethnic difference. Among the Six Great Tea Mountains Yiwu had the largest population of Han, with central Yiwu as the typical case. Other tea mountains and areas were more mixed with Yi, Dai, Yao, Hani, Jinuo and Bulang. Han people explained that they had always been working harder on tea cultivation than other ethnic groups, and in the early 1980s they felt that planting terrace tea and pollarding forest tea was a “scientific” way of improving production. A government officer in Yiwu once explained to me: hanren geng tinghua (汉人更听话), that is, Han people were more inclined to obey the rules set by the government. In this perspective, other ethnic groups were depicted as backward, lazy and disobedient.

I was wondering whether such “laziness” was rooted in taboos observed by some ethnic groups. Some of the original tea planters such as the Hani and Bulang, traditionally regarded tea trees as sacred plants, which should not be cut or damaged (Maule 1991; Shi Junchao 1999; Xu Jianchu 2007). However, my idea was overturned when I visited Gaoshan, a sub-village of Yiwu inhabited by Yi (but the inhabitants recognized themselves as Xiangtang). People there didn’t relate tea trees to any religious worship or taboo, and many explained the past non-pollarding as “yiqian bu zhongshi” (以前不重视), meaning that they were indifferent to tea in the past. Gaoshan was 13 kilometers away from central Yiwu. Nowadays it was famous for its valuable forest teas that had

never been pollarded. When the forest tea price in central Yiwu was around 400 RMB during spring of 2007, it had been 460 RMB in Gaoshan. Staying in Gaoshan I saw the locals greet potential clients passionately. And sitting in central Yiwu, I met Gaoshan people carrying a basket of basic tea material for door-to-door retailing. In the opinion of some tea traders in central Yiwu, these Gaoshan people were crafty, often carrying terrace teas from other areas to simulate the forest teas of Gaoshan. Rather than being lazy or backward, once Puer tea became valuable, they were working as hard as Han people. Perhaps nothing but the low value of tea in the past was the main reason for their non-pollarding. In fact, the so-called laziness and backwardness had become a great advantage nowadays. Now it was not the people of Gaoshan who were remorseful. It was the Han people who were regretting their once diligent work.

So in the above case, pollarding or non-pollarding was initially attributed to ethnic difference, but as the situation changed non-pollarding brought glory to the non-Han ethnic group while pollarding generated remorse for the Han. In the next case, the feeling of remorse was more complexly and emotionally aroused.

In central Yiwu, many people strongly suggested that I should visit Mr. Hu, because he had large areas of forest teas, which had been pollarded less seriously. One day I followed Mr. Hu to visit his tea trees in a forest, many of which were over two meters high. Mr. Hu could not tell the exact age of these tea trees, but he said they had been growing here when he was a child and his mother had come to pick them regularly. But he said the tallest and thickest one was at least 500 years old, according to a tea expert from Korea. It was the champion among all the tea on this mountain, almost four meters high and stretching out on a very steep slope beside a valley. I wondered how hard it would be for pickers to work on these old trees.

Mr. Hu said all these teas were inherited from his ancestor who used to own almost all of this small mountain. During the nationalized period, the area belonged to the collective, but actually it was still Mr. Hu's family working on it. Since the late 1970s, it had been reallocated to his family and became privately owned again. Many of the trees, even the "champion" tree, had been pollarded following the state's promotion of this technique. But the pollarding was done at a relatively high position on the trunk. Mr. Hu told me he hesitated to do so at that time, as he thought it was not easy for these tea trees to grow and reach that height. And the pollarding was not completely applied because of its large area.

I followed Mr. Hu further into the forest and saw more forest tea. Although not as tall and thick as the champion, many of them had a very good shape, with straight trunks

and flourishing leaves. Mr. Hu told me most of these forest tea trees belonged to his eighth son Hu Ba, his youngest child. Mr. Hu had eight children, four sons and four daughters. Apart from one son who had died and one daughter who was in Simao, all the other children lived in central Yiwu and worked on tea, with tea fields allocated by Mr. Hu. The three sons used to work in Mengla, but they had all come back to Yiwu for more promising work on tea.

After passing by Hu Ba's forest teas, we came to a field of terrace tea, planted in the early 1980s and belonging to Mr. Hu's third son Hu San. Although some of the terraces had been transformed from dense into more dispersed planting, there was no doubt that they would still be called terrace tea. I wondered whether the allocation of tea fields would cause family conflict, since forest tea was much more valuable than terrace tea. And I wondered if this was proof of the Han Chinese custom that the youngest child is favored by the parents.

The six children all lived in central Yiwu, actually as neighbors. Mr. Hu lived with Hu Ba, the youngest one. I heard more stories when I met the children of Mr. Hu. One story answered one of my questions about family allocation of fields. I was told by Hu Ba that it was an accident that he was allocated forest tea. When Mr. Hu allocated his tea fields to the children, Hu Ba was still working in Mengla. His brother Hu San got the priority to choose. At that time, terrace tea rather than forest tea was regarded as more "scientific" and much easier to manage. Hu San therefore chose terrace tea first. When Hu Ba came back, only the forest teas were left for him.

Now Hu Ba, the eighth son of Mr. Hu, was benefiting from working on forest teas. He told me that all his forest teas were now exclusively sold to a Korean woman under contract. Hu Ba and his wife Zou called her gan ma (干妈), sworn mother. The Korean gan ma continued this business with them even after Puer tea encountered difficulties in the domestic market during the summer of 2007. With such a stable client, Hu Ba's family didn't need to worry at all about an outlet for his tea.

Hu Ba's wife told me another story, which was perhaps too sad for Mr. Hu or Hu Ba to recall. Hu Ba's mother used to pick tea from their forest trees. Unfortunately one day she fell down from the tallest one, the champion tree that I had seen. It was so big a fall that she died soon after, when Hu Ba was only seven or eight years old. The accident happened around two years before the pollarding movement formally began.

According to the contemporary point of view, it was lucky that some forest tea belonging to Mr. Hu's family had escaped pollarding. And these two stories, one about Hu Ba's "fortune", the other about his mother's misfortune, were interlaced with

paradoxical feelings about forest tea. The death of Hu Ba's mother gave the whole family a good reason to hate forest tea. In Yiwu I had heard other stories of death or injury arising out of picking forest tea. Before the 1990s forest tea was nothing, and people were not really working hard on it as they did today. Some unpredictable and misfortunate events no doubt had given them very good reason to celebrate the pollarding and the new planting of terrace tea. If this logic still held, things would be simple, and people would know precisely what to hate and what to love. However, that logic was overturned when the Puer tea bloom happened again in Yiwu in the late 1990s. Now no one would doubt that Hu Ba should definitely celebrate his fortunate choice of forest tea. The unexpected event of his mother's death, in many Yiwu people's words, was just because of *bu xiao xin* (不小心), carelessness.

The relative value of forest and terrace tea has been reversed over the past 20 years. Forest tea was the original form practiced by local tea farmers. But it was viewed as a "primitive" and "backward" method in the eyes of the reformers who popularized "scientific" terrace tea during the early 1980s. However, influenced by the new value of tea after the late 1990s, the "scientific" way was overturned, and the identity of forest tea was clarified as "traditional" and associated with "environment protection" and "authenticity". Many local people draw upon the present value to celebrate or to regret, trying to forget about their very different attitude in the past. For those who had participated in promoting the terrace form but now had to join in celebrating the forest form, it was an awkward moment. Such awkwardness was a hybrid result of the past that was more dominated by the planned economy, and the present that was more influenced by the market economy. The awkwardness of the old reformers would not be released unless appreciation swung back to terrace tea again. But no one knew what would happen next.

## Raw or Aged

Paralleling the changed value for forest and terrace tea material, there was the transformed value for fresh and aged Puer tea. During the nationalized period, local people threw tea away once it was more than a few years old. Now, everyone said that aged Puer tea was much more valuable, in the same way that they now appreciated forest tea rather than terrace tea. And likewise, this had aroused a feeling of remorse, and people in Yiwun regretted that they had not started storing tea earlier, though paradoxically they kept on drinking raw Puer tea due to the unavailability of aged ones as well as the customized palate that had been passed on from older to younger generations.



Many Yiwu locals told me that these changes could all be attributed to the Taiwanese, who preferred forest tea resources and aged Puer tea products.<sup>①</sup> Even some traders from Kunming and Guangdong who had contact with Taiwanese traders also confirmed this Taiwanese influence. Mostly, Yiwu people were full of gratitude for the Taiwanese influence, and many locals directly said that it was the Taiwanese who helped the residents of Yiwu to have a better living. Nevertheless, when faced with the market recession, people began to question whether the older criteria or the newer Taiwanese criteria would be appropriate.

Since Yiwu was popularly visited by the tea explorers from Taiwan, its private tea business had gradually increased. By 2007 there were 50 families who were running private tea businesses, and their clients were now also from areas in China such as Guangdong, Beijing and Kunming.

Many local people told me that they learned how to pin cha (品茶, taste tea with particular care) initially from Taiwanese people: “they taught me to use small tea bowls instead of big ones. They said that tea should be tasted slowly (man man pin, 慢慢品), rather than only be drunk for quenching thirst.” And it’s said that many of the recovered techniques on how to make caked Puer tea was also due to people from Taiwan and Hong Kong, who gave feedback and brought antique Puer tea as a model.

In Yiwu I once participated in a tea tasting with a local tea family and one of their Taiwanese clients. After tasting some fresh Puer tea produced by this local family, the Taiwanese client decided to brew a fifty-year old Puer tea for us. He wanted to show us what really good Puer tea is. He took out his own zishahu (紫砂壶), a purple clay pottery pot and small tea bowls from soft cloth bags, which he always carried with him. The tea was called Hongyin (Red Seal), made in the 1950s. It was acknowledged popularly that the dominant tea material in Hongyin was from Yiwu fifty years ago. It had been stored in Hong Kong for most of its life and later on traded to Taiwan.

Obviously the aged Hongyin was very different from the raw Puer tea produced in Yiwu nowadays. The unique herbal medicine smell that resulted from Hong Kong storage could be sensed at once. And when swallowing, I felt that it was like having mi tang (米汤), soup that had been boiled with rice, a term often used to describe good aged Puer tea. The brew was strong and bright red (hong nong ming liang, 红浓明亮), a term used in guidebooks to describe aged Puer tea (see for example Deng Shihai 2004; Zhang Yingpei 2007; Zhou Hongjie 2004), in contrast to the faint yellow raw Puer tea that the local

① I interviewed some traders from both Hong Kong and Taiwan. Generally speaking, it is acknowledged that forest tea preference was initiated by the Taiwanese. But the habit and concept of storing and drinking aged Puer tea was initiated by Hong Kong people, and later on co-developed by the Taiwanese.

family regularly drank.

There were four tasters: Mr. Zheng, the master of the local family, a sixty-year old man, his thirty-year old son Zheng Da, the Taiwanese client, and me. Mr. Zheng and his son tasted slowly and carefully. They praised the beautiful color of the tea brew but they didn't give any clear comments on the taste. Mrs. Zheng was sitting beside us watching. Like many women in Yiwu, she did all sorts of work like cooking and cleaning for the whole family to back up Mr. Zheng and Zheng Da's tea business, but she didn't like drinking tea. Her digestion was not good, which she gave as one excuse not to drink tea. And it was in the evening when Lü served the tea, so she was afraid this would make it hard for her to sleep. But the Taiwanese client strongly invited her to have a few small bowls. He told her that good quality aged Puer tea would benefit her digestion and would not disrupt her sleep. Mrs. Zheng tried some, but she didn't give any significant comment, either, and after two small tea bowls she stopped.

Hongyin represents the aged appeal of Puer tea. The Taiwanese client told us that one piece of Hongyin now could be sold for 8,5000 RMB, and it could be increased further in the near future. He was strongly hoping that the new ones he was now collecting in Yiwu would turn out as aged good ones after some decades' storage. Very generously he broke some pieces from Hongyin and left them with Mr. Zheng's family for further tasting.

A few days later I went to Mr. Zheng's house again. The sample of Hongyin left by the Taiwanese client was untouched. I asked Mr. Zheng about his thoughts on the earlier tasting. Mr. Zheng shook his head. He had little interest in that kind of Puer tea. It was full of an aged smell. He actually preferred the raw kind he was producing and tasting everyday in Yiwu. It was full of fresh aroma. As far as his own taste was concerned, he did not really care that his clients were strongly counting upon the transformation from the fresh into the aged.

The two preferences of Mr. Zheng and the Taiwanese client's stand for the two poles of taste preferences for Puer tea: on the one hand raw Puer, the freshly produced Puer tea; and on the other hand, the aged Puer that had been stored for over fifty years. Nowadays, the aged Puer tea originating in Yiwu could be found in Hong Kong and Taiwan but not in Yiwu itself. Again many local people felt remorse about this situation, and in self-mockery they declared that "people producing Puer tea don't store Puer tea". The fact was that the value of aged Puer tea was launched and propagated by people in Hong Kong and Taiwan. Once the gate of mainland China was opened after the Reform and Opening Up, this aged value was conveyed back to the production area. The locals in tea production areas like Yiwu, however, had persisted in drinking fresh rather than aged

tea. Whether being guided to prefer forest tea, being taught the proper way to prepare Puer tea, or being taught how to delicately drink tea, Yiwu people had learned many new rules from the Taiwanese. But when it came to choose between raw Puer and aged Puer, many Yiwu people still preferred the former, depending on their plain palate shaped by their daily life and cultivated by the local water and soil (shuitu, 水土) of Yiwu.

Zheng Da, Mr. Zheng's son, however, had more interest than his father in exotic things. He tasted the aged tea again some days later with his friends. Like his father, he had got used to the fresh tea of Yiwu and didn't praise the aged flavor. But, at the same time, he was trying his best to get nearer to this aged tea, and as time went by I found he was more and more appreciative of it. His father, although being more loyal to his original palate, recognized that, in terms of commercial profit, he had to keep up with the ongoing preference for aged tea. Though the market recession had brought him many uncertainties, he had seen one certainty in the continuing demand of outside traders for raw Puer that would one day turn into aged tea. In the product description he attached to his family-made Puer tea, he wrote clearly that Puer tea was yue chen yue xiang, the longer the storage, the higher the value.

The people in Yiwu personally experienced this transformation in taste. In terms of commercial profit, they were remorseful about their "ignorant" behavior in the past and had to keep up with the ongoing market preference for aged tea. This, then, challenged their original palate, the appreciation for fresh Puer tea. It brought about complex and conflicted feelings when consuming Puer tea, and it urged them to be open to the possibility of updating their old habitus. But, of course, this could not be changed in one or two days.

## **Conclusion: Reflective Worries**

The criteria about Puer tea's value has changed back and forth in Yiwu in the past half a century. This paper depicts the contrast between the nationalized and Maoist period on the one hand and the partially privatized and Reform and Opening-up era on the other. Specifically I have focused on several main changes, namely the relationship between food production and tea production, the contrast in cultivation between forest and terrace tea, the changes in tea price, and the consumption choice between the raw and the aged taste. These illustrate how the changing criteria applied to Puer tea, guided by governmental policy and market demand, had aroused remorseful feelings for the locals, and how these worries had deepened when these historical changes were recalled and related to the ongoing fall in the tea market.

The stories of remorse and the constant changes in Yiwu epitomize other wider stories with a similar theme that were being lived by urban traders and consumers, especially those from Yunnan. According to the current value standards on Puer tea, the ways that Yunnanese treated Puer tea prior its bloom in the mid 1990s were all “ignorant”. In popular books and magazines, and also during my own fieldwork, I saw numerous people exclaim that they should have stored tons of aged Puer tea, made from forest tea material, much earlier. This regret, in turn, encouraged blind buying and storing, but much of this resulted in bankruptcy when the market suddenly receded. Paralleling urban remorse, this paper is filled with rural voices. For these people, tea has long been the mainstay of local livelihoods and hence is also a focus for local anxiety and happiness. The question raised by the local people about the tea price, which I discussed at the beginning of the paper, reflected the local uncertainty aroused by ongoing events as well as by the historical past.

Just as Mencius’ saying should be looked at contextually, the present value of Puer tea in Yiwu should not be taken as natural, rather it should be re-read flexibly as “responding to the specific character of place, time and person” (Farquhar 2002: 108). Nor are the appetites of local production and consumption on Puer tea shaped by a fixed habitus. In fact, they have been changed back and forth by many unexpected factors. In other words, there has never been a singular habitus that could tell the locals clearly what is true and what is untrue about Puer tea. But notably, each specific appetite or habitus at one moment has important connotations and references for another, just like Farquhar diagnoses that present repletion is rooted in past depletion. So, the root causes of the present worries are not only found in the recent rise and fall of the market. They also need to be looked at through the shadow of the past. And “worries” does not simply refer to worrying. These “worries” also contain more reflective thinking about the vicissitudes of Puer tea. As Ortner (2006: 11) argues, “history is not just about the past, nor is it always about change. It may be about duration, about patterns persisting over long periods of time.”

## Reference

- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*.  
Translated by Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul.
- Deng Shihai. 2004. *Puer Cha [Puer Tea]*. Kunming: Yunnan Keji Chubanshe.
- EBMCA, (Editorial Board of Mengla Country Annals), ed. 1994. *Mengla Xian Zhi [Mengla County Annals]*. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

- Etherington, Dan M., and Keith Forster. 1993. *Green Gold: the Political Economy of China's Post-1949 Tea Industry*. Hong Kong; New York: Oxford University Press.
- Fang Guoyu. 2001. Puer cha [Puer tea]. In *Fang Guoyu Wenji: Di Si Ji* [Collected Works of Fang Guoyu: Volume 4], edited by Lin Chaomin. 426-430. Kunming: Yunnan Jiaoyu Chubanshe.
- Farquhar, Judith. 2002. *Appetites: Food and Sex in Postsocialist China*. Durham, NC: Duke University Press.
- Maule, Robert. 1991. Tea production on the periphery of the British Empire. Thai-Yunnan Project Newsletter. September (14): <http://www.nectec.or.th/pub/info/thai-yunnan/thai-yunnan-nwsltr-14.txt>. (accessed 24th November 2008).
- Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Shi Junchao, ed. 1999. *Hani Zu Wenhua Daguan* [A Full Display of the Hani Culture]. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe.
- Xie Zhaozhi. 2005 [the early 17th century]. *Dian lue: jian san* [Yunnan account: volume 3]. In *Puer Cha Jingdian Wenxuan* [Classic Anthology on Puer Tea], edited by Wang Meijin. 3. Kunming: Yunnan Meishu Chubanshe.
- Xu Jianchu. 2007. Rattan and tea-based intensification of shifting cultivation by Hani farmers in southwestern China. In *Voices from the Forest: Integrating Indigenous Knowledge into Sustainable Upland Farming*, edited by Malcolm Cairns. 667-675. Washington, DC: Resources for the Future.
- YTG, (Yiwu Township Government). 2007. *Yiwu Gu Zhen Jianshe he Cha Chanye Fazhan de Silu he Cuoshi* [Thoughts and Measures on Construction of the Ancient Town Yiwu and Development of its Tea Industry]. Yiwu Government document.
- YTIEC, (Yunnan Tea Import and Export Corporation). 1993. *Yunnan Tea Import and Export Corporation Annals 1938-1990*. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.
- Zhan Yingpei. 2006. *Zhongguo Puer Cha Gu Liu Da Cha Shan* [The Ancient Six Great Tea Mountains of China Puer Tea]. Kunming: Yunnan Meishu Chubanshe.
- Zhou Hongjie, ed. 2004. *Yunnan Puer Cha* [Yunnan Puer Tea]. Kunming: Yunnan Keji Chubanshe.

## 彝族史中的佛教问题<sup>①</sup>

杨海潮

(云南大学茶马古道文化研究所)

彝族研究中有一个很突出的现象：一方面是大家往往说南诏是彝族建立的政权、南诏王室是彝族，另一方面是史料表明南诏王室非常信仰佛教，甚至把佛教作为建国的意识形态，但是现代的彝族社会很少有人信仰佛教，质诸历史，也没有确切的材料表明唐宋时期的彝族（或其先民）信仰佛教；于是，我们可以看到，一方面是研究彝族的信仰的文献很多，另一方面是很少有人讨论彝族与佛教之间的关系问题，例如方国瑜（1984）做彝族历史长编，其中却对南诏、佛教一言不发，王叔武等（1987）正文有 236 页，其中花了 20 页的篇幅来说南诏，却只在书末的“宗教信仰”一节（近 8000 字）有 3 句话直接涉及佛教：“在滇、黔、桂彝族封建制地区，部分彝族信仰佛教和道教”，“昆明近郊彝族除仍保留本民族的一些原始宗教信仰（巫师称‘西波’，有彝文经典等）外，不少村寨都建有佛寺和道观”，“这种信仰佛教和道教的情况，在其他彝族杂居地区也程度不同地存在着”。（王叔武等 1987:74-93, 230, 235）

聪明的人提出一个假说，试图消除这种尴尬：南诏时期的彝族（或其先民）的确已经信仰佛教，但是在后来放弃了这种信仰。我认为这个假说与其说是回答了问题，不如说是回避了问题，比承认问题存在本身还要尴尬，因为目前所见到的材料都表明彝族接受佛教的时间最早不过明代，而且没有任何材料表明彝族曾经转换过佛教信仰。

### 一、彝族接受佛教的初始时间

#### 1. 指空和尚与凉山彝族

目前所见，直接指明彝族信仰佛教的最早材料是高丽人李穡（1328—1396）所撰《西天提那薄陀尊者浮图铭并序》，其中涉及彝族的文字如下：

师自言：……其主护送至蜀，礼普贤巨像，坐禅三年。大毒[渡]河遍[遇]盗，又赤立而走罗罗斯地界，有僧施一禅被，有女施一小衣，乃应檀家供。同斋僧得放生鹅，欲烹而食之，吾击其妇，妇哭，僧怒见逐。吾闻土官塑吾像，水旱疾疫，祷必应。金沙河关吏见吾妇人衣，发又长，怪而问奚自，吾言语不通，书西天字，又非所知也。于是留之。晚隈石隙而卧，不觉少间至彼岸，渡子异吾礼拜。云南城西有寺，上门楼入定。居僧请入城，至祖变[遍]寺，坐桐树下。是夜雨，既明，衣不濡。赴其省，祈晴立应。坐夏龙泉寺，书梵字《般若经》。众聚乏水，吾命龙引泉济众。大理国，吾却众味，但食胡桃九枚度日。金齿，乌撒[撒]乌蒙一部落也，礼吾为师，塑像庙之。吾闻无赖子以吾像、禅棒掷之地而不能举，悔谢，取安

① 本文由我向“古彝文化探源国际学术研讨会”（四川西昌，2010年8月）提交的论文《彝族接受佛教的初始时间与形式》改写而成。



如故。安宁州，僧问昔三藏入唐伏地知音，时吾会云南语，应曰：“古今不同，圣凡异路。”请说《戒经》，燃顶焚臂，官民皆然。中庆路，诸山请演法，凡五会，太子礼吾为师。罗罗人素不知佛僧，吾至，皆发心，飞鸟亦念佛名。贵州元[元]帅府，官皆受戒。猫蛮、猺、獠、青红花竹、打牙獠猪诸洞蛮，俱以异菜来请受戒。镇远府有马王神庙，舟过者必肉祭，不然舟损，吾一喝，放舟行。

此文作于“宣光八年戊午”（明太祖洪武十一年，1378年），所谓“西天提那薄陀尊者”就是印度僧人指空（1289？—1363）。指空是“最后一位来华的印度高僧”，原名苏那的沙野，成年后进入中国，辗转入蜀坐禅三年，继走罗罗斯地界，至云南昆明，后游湖广，泰定元年（1324）至上都见帝，旋即东游高丽，高丽王及众官劝请稍留。后奉旨还大都，元顺帝对他眷遇有加，元惠宗至正二十三年（1363年）示寂。（段玉明 2007）

所谓的罗罗斯，即罗罗斯宣慰司，为元朝所建，主要包括今大凉山一带，属云南诸路行中书省。唐宋时期，大凉山一带在很长时间内先后隶属南诏国和大理国，当时的统治者都积极推行佛教，在今四川省凉山州首府西昌市一带以佛教“教化”百姓。当时这一带的佛教信仰，有两处岩画遗迹可以为证：其一是昭觉湾长乡团结村博什瓦黑岩画，刻于南诏晚期，内容为释迦、观音、四大天王、明王及佛塔等佛教造像和一幅南诏王等六人的骑马出行图，并有一处汉文题记，内容是一段咒语；其二是西昌市西南的大箐乡罗卜惹岩画，刻于大理国时期，在一幅明王像的侧边刻有题记，内容是这位明王的名号和一段咒语。当地彝语将这两处岩画佛教造像称为“石像”，彝语“博什瓦黑”是“蛇穴”的意思，“罗卜惹”的意思则是鬼神出没的地方。研究认为，这些造像“是南诏与大理政权在其统治范围内推广佛教和移民的结果”。<sup>①</sup>

马可波罗在指空之前约三十年到过罗罗斯，《马可波罗游记》说“建都（Caidu）是西向之一州，隶属一王。居民是偶像教徒”，方国瑜先生和林超民先生根据元《混一方輿胜览》说“建昌路……汉通西南夷为邛都县，后置越嵩郡。唐为嵩州，蒙氏为见昌府。蛮名木逵，又谓建都”，认为“建都”就是当地少数民族对西昌地区的称呼，“罗罗斯境内居民多彝族，但崇信佛教”，从李穡所记指空之言，“知罗罗斯在当时有佛教（‘偶像教’），盖为佛教的密宗，也就是元以前流行云南的阿吒力所奉教派”。<sup>②</sup>

不过，目前看来，元代罗罗宣慰司的彝族并不信仰佛教，当地在元代信仰佛教的人只能是白族。（段玉明 2007:69-71）

从元代开始，凉山彝族的历史相对清楚，明初以来的凉山地区一直没有较大的事件涉及当地彝族与佛教之间的关系，也没有文献记载他们曾经放弃佛教信仰；当然，不见记载并不等于事实上就没有，但林耀华先生的调查表明，凉山彝族信仰灵魂鬼神，“夷家没有偶像，也不供奉崇拜”（林耀华 1944:85）。因此，可以肯定，凉山彝族在 1950 年代以前并不信仰佛教。

《明史·四川土司》说，“（洪武）二十三年（1390年），安配遣子僧保等四十二人入监读书”，

① 刘弘《从山峻岭中的绿洲——安宁河谷文化遗存调查研究》，215页，成都：巴蜀书社 2009年。

② 方国瑜、林超民《马可波罗“云南行记”史地论丛》，《西南古籍研究》（1985），云南大学西南古籍研究所编印，1986年；方国瑜、林超民《马可波罗云南缅甸行记史地论丛（续）》，《西南古籍研究》（1986），云南省高等院校古籍整理研究工作委员会等编印，1987年。

或以为其中的“僧宝”之名说明当时的凉山彝族土司安配已经信仰佛教，所以才为儿子取了这样一个名字。我认为这可能是误解。

佛教将佛、法、僧称为三宝，但世俗人名中的“三宝”或“三保”未必与佛教有关，例如，《元史·星吉传》说“湖东佉事三宝柱，儒者也，性廉介，所至搏贪猾无所贷”，他就不可能是佛教徒<sup>①</sup>。更著名的是明代航海家郑和（1371—1433），林梅村先生引用张联芳先生的研究，认为郑和之父的墓碑《故马公墓志》说“公字哈只，姓马氏，世为云南昆阳州人。祖拜颜，妣马氏。父哈只，母温氏”，其中，除了祖父名“拜颜”来自蒙古人姓氏外，其他几个姓和名是阿拉伯语，郑和小名“三保”（袁忠彻《古今鉴识》卷八）来自阿拉伯语 Sabbur（至容的）或 Subbuh（受赞颂的）<sup>②</sup>，吴之村先生详加考证，认为“三保”、“三宝”等一大批词都可还原为回鹘语支及古伊兰或粟特（吐火罗）语汇的 Sarthavak 或 Sart 一词，“其汉语音译为‘萨保’等（唐代以远）或‘三保’等（明代以远），义译则为‘商队首领’（狭义）或‘商人’、‘回教徒’、‘塔吉克’人、‘伊朗民族’（广义）等”<sup>③</sup>，两种解释虽有不同，仅从郑和家是伊斯兰教徒可见，他的小名不可能是佛教指佛、法、僧的“三宝”，郑和本人后来虽然也信仰佛教，但他的名号“三保（宝）”、“三保（宝）太监”与佛教无关。

总之，“僧保”大概也是和“三宝”、“三保”等词相类的音译之一，在没有其他材料可以支持其佛教信仰的前提下，“僧宝”之名字不足以证明称此名者或其父祖辈已经信仰佛教。

## 2. 凤氏土司与武定佛教

李穡还记载了指空说自己曾经在昆明祈晴，命龙引泉济众，说戒经，演法五会，使“素不知佛僧”的“罗罗人”信仰佛教：“罗罗人素不知佛僧，吾至，皆发心，飞鸟亦念佛名。”这些内容是否可靠呢？

元武宗至大四年（1311年），蜀僧朝宗到今云南省楚雄州武定县创建狮山寺庙，随后返回四川。之后，指空到狮山，自元仁宗延佑二年至七年（1315—1320年），扩建寺院，弘扬禅宗，事见元仁宗延祐七年（1320年）“武定教授杨兴贤”所撰《狮山建正续寺碑记》：<sup>④</sup>

南诏右释，其来尚矣。然二[三]十七部之俗嗜杀恬死，虽老师宿德家至月见，提耳训诲，犹执迷不悛，无缘而化。武定，其一部也，山水险峻，人物殷阜，无诗书礼乐以导其良心，无慈悲戒定以摄其淫性，是以失其秉彝，甘于自暴自弃，良可悯也。惟我圣元之奄有四海也，开设学校，崇高佛法，自王公大夫至于士庶，莫不钦仰。彼蠢尔犷悍之徒，方靡然承风，置彼邪思，趋我正道，犹百川之归巨海、鳞介之宗龟龙也。

至大辛亥，蜀僧长老朝宗飞锡至止，望斯山之峭拔雄秀、诸山皆朝，乃携大师杨善、杨庆、

① 陈垣先生说他是畏吾人。（陈垣《元西域人华人考》，52页，上海：上海古籍出版社2008年。）

② 张联芳主编《外国人的姓名》，202、204、210页，北京：中国社会科学出版社1987年；林梅村《丝绸之路考古十五讲》，329、364页，北京：北京大学出版社2006年。

③ 吴之村《郑和“三宝”名号考》，《安徽史学》1998年第4期。

④ 原碑已佚，此据王清贤、陈淳纂修康熙《武定县志》卷四，参校《新纂云南通志·金石考》和《楚雄历代碑刻》所录碑文改动了标点和格式。（祁庆富《指空游滇建正续寺考》，《云南社会科学》1995年第2期；杨成彪主编《楚雄彝族自治州旧方志全书·武定卷》，昆明：云南人民出版社2005年；张方玉主编《楚雄历代碑刻》，昆明：云南民族出版社2005年。）

杨正、李继荣、李良等诸檀越，步椒山而登焉，叹曰：“……吾欲不负山灵，创一梵宇，以一方老少投诚之所，二三子其与我诛茅卜筑，可乎？”金曰：“诺。”于是划[划]辟朽壤，芟薶榴翳，碱[剝]木引泉，碱石构庵，为师栖锡之所，方人辐辏，僧徒云集。……

师归西蜀之后，有西竺指空禅师游方憩此，绝粒危坐，胁不粘席，开辟正觉，诱掖缁俗，慕其化受信具者，比比有焉。……禅师又虑常住缺乏，龙象星散，于是缘化本路官吏，此方他郡，或贝或谷，以致因地亩疆界，随其丰俭，咸勒诸碑阴，用传不朽。

其中并无片言只语表明接受指空的点化而信仰佛教的人中有彝族。而跟随蜀僧朝宗初建正续寺诸人，“从诸檀越的姓氏分析，他们多数应是白人，而非罗罗”（段玉明 2007:84）。

再看明宪宗成化十三年（1477 年）佚名所撰《重修正续寺碑记》（《康熙武定府志》卷四），其中也不见表明元代武定彝族已经信仰佛教的任何痕迹，因此指空所谓彝族受他影响而信仰佛教云云，应该只是夸饰之词。

檀萃（1725—1801）《武定凤氏本末》说，元惠宗至正二十四年（1364 年），武定土官安慈死去，“子弄积嗣。弄积，一名三宝奴”<sup>①</sup>，或以为“弄积又名三宝奴，乃是崇佛之名”<sup>②</sup>，这一判断很勉强，上文已经讨论过“三宝（奴）”之类的名号其实与佛教无关。

武定凤氏土司一系晚到明代才接受佛教。弄积曾孙弄交之妻为商智，《武定凤氏本末》说，“商智曾命通事张应修正续寺山门，为（让）帝所潜处也。阿宁者，海积之弟，弄积之子也。齿已艾矣，起受事，会武襄伯沐昂临郡，因游狮山，率郡通事李贤出资鸠工建前殿，阿宁起钟楼。”明英宗正统三年（1438 年），阿宁之子金甸袭职，“金甸曾于狮山建二浮屠。死后，厥妻商胜纘成。商胜无子，而凤英继职矣。”“（凤）英尝出五百金，筑石城三百余雉周护狮山。晁副使必登左迁郡司马，英时拉之游狮山，因为之记，称大参凤公英，世为此山功德主。则让帝潜踪，凤氏固累世不忘矣。”我对明惠帝朱允炆（即建文皇帝，“让帝”，1398—1402 年在位）的事迹素无研究，不敢置评，如果历史真如《武定凤氏本末》所说，凤氏土司修建狮山寺院的行为与明惠帝在此避难有关，则修建寺院就未必是凤氏土司出于信仰佛教的作为。

明成祖永乐二十年（1422 年）佚名所撰《建正续寺山门碑记》说，“永乐丙申（永乐八年，1397 年）秋七月，……郡之守卞君讳毅偕寮友出游。时和曲守吴侯讳礼与禄守王侯讳澄渊舍骑林麓，联步崇岗。寺僧真岩延客坐方丈，焚香瀹茗，告曰：此寺百十年来，山门尚缺。而从游李贤慨然为任，……云南中卫善友王孚及土通事张应各捐己资，维新是图”，“宣德丁未（1427 年），武襄伯亲诣斯寺，率郡通事李贤出资鸠工，建前殿三楹，及土太守阿宁塑金刚、作钟楼，适其（按：指真岩禅师）徒曰善机主斯寺事，……又募土太守金甸建二浮图于殿之左右，惜功未就，赍志而没，厥妻商胜竭帑藏而纘成之”，可见至此方有彝族人阿宁、金甸、商胜等事佛。不过，武襄伯沐昂（1379—1445）是明朝世袭镇守云南的首席长官，他既然涉及此事，凤氏土司的这些行为就可能是在他的要求下做的，未必出于自觉和主动。

① 何耀华《武定凤氏本末笺证》，33—34 页，昆明：云南民族出版社 1986 年。

② 祁庆富《指空游滇建正续寺考》，《云南社会科学》1995 年第 2 期。

佛教在楚雄州各县、市的传播，可以上溯到南诏时期，而且历经宋元而不断，而信佛者要么是汉族，要么是白族，不见彝族，这一点从《兴宝寺德化铭》、《护法明公德运碑》、《皎渊碑》、《妙辩大师释智明墓铭并序》、《重修阳派兴宝寺续置常住记》、《万春山真觉禅寺记》等传世碑刻以及《南诏野史》、《新纂云南通志》等文献可见。仅以楚雄市范围内而论，《嘉庆楚雄县志》卷一说“焚，服食器用与汉人同，而别有乡语……好浮屠法，喜为僧，邑中之僧，十有九焚”，这个材料从一个侧面说明了包括武定县在内的楚雄州各县、市彝族社会接受佛教较晚，而白族则接受佛教较早，所以楚雄市范围内当时的僧人十有八九是白族。

### 3. 水西土司的成化钟铭文

据王路平先生研究，唐代川滇佛教空前发展，贵州受其影响，所以唐代贵州佛寺大都集中兴建于与四川和云南相邻的黔北地区，尤其是牛腾谪居贵州，在唐武后垂拱元年（685年）到达贵州后，“夷僚渐渍其化，遂大布释教于牂牁中”（《牛肃记闻》，《太平御览》卷112引）。到了宋代，佛教逐渐传布贵州各地，“土官土酋热衷奉佛兴寺”，如黔东南古州（今榕江县）刺史向光普、黔东北思州（今岑巩县）土酋田氏、黔北播州（今遵义市）土官杨氏、黔中普宁州（今安顺市）土酋孟氏，都曾奉佛兴寺。<sup>①</sup>不过当时的信众与僧人都看不出有彝族（或其先民）。

表明彝族最初信仰佛教的史料，以贵州省大方县城关小学内发现的罗甸水西铜钟的铭文最为典型和可靠。此钟的汉文铭文如下（云南省编辑组1987:191；马学良1987）：

大明国贵州宣慰使水西□革信官宣慰使安贵荣，同缘夫人奢脉，男安佐，伏为：贵荣叨承世禄，职守边疆，扪心有自，报谢无由；是以夫妇谨发诚心，就于本境内□永兴寺一所，喜舍资财□塑佛像，铸造铜钟一口于本寺，朝暮□鸣，以镇一境。尚祈佛祐[佑]，俾我子孙代代绵远，宗亲眼把世□□宁，风调雨顺，五谷丰登，民□安生，诚为□王，瞻仰万古，□□□德谨□。成化二十一年乙巳岁四月十五丙寅吉旦。舍银一百两，罗铜□斤，花锡一百六十斤，工匠银二十两。

此外，幅间还有“皇图永固，风调雨顺”、“帝道遐昌，国泰民安”、“佛日增辉，天下太平”、“法轮常转，丰盈吉庆”四句联语。

此钟的彝文铭如下：

察垦脉哪，与贤嗣归来。不是立祠庙，而是铸钟以安慰祖灵。

权士悬念已久。伏维天祖降寿佛于哪娄，立其祠庙。安氏若不修祀于祖宗昭穆，恐其不获庇佑也。

诸陀尼皆欣愿为安氏塑佛铸钟，钟是他们所造。用锡百六十斤，铜□□斤，纹银一百两，掺合铸钟。付技师工匠银二十两。时当阿基君长执政十二年，岁在乙巳，四月十五丙寅吉旦。

① 王路平《贵州佛教史》，1—29页，贵阳：贵州人民出版社2001年。

此钟铸造于明宪宗成化二十一年（1485年），铸钟地点“水西”即古罗甸水西（今贵州大方县），彝文铭文中先说“不是立祠庙，而是铸钟以安慰祖灵”，然后又说“伏维天祖降寿佛于哪娄，立其祠庙。若不修祀于祖宗昭穆，恐其不获庇佑也”，可见其中的祖灵信仰色彩还非常浓厚，是以之前的祖灵信仰为基础来理解和使用佛教文化，而这正是最初接受佛教之时的表现。<sup>①</sup>

另外，此钟的汉文和彝文铭文，除了铸钟时间和所用材料、钱款等一致外，其他内容颇为不同，汉文虽然显示铸钟的目的在于感恩和谋求后代福泽，与一般汉族世俗信仰佛教的动机颇为相类，但彝文则直接说“安慰祖灵”、“修祀于祖宗昭穆”，否则“恐其不获庇佑”，和彝族祖灵信仰的观念非常一致。

大方县马场区白布乡的《新修千岁通衢道碑记》为凿岩石碑，刻于明世宗嘉靖二十五年（1545年），一幅刻汉文、一幅刻彝文，汉文碑中的信仰倾向不明显，彝文碑中引当地彝族君长之言，说修路的目的是“自古以来，要修通道路，财赋方能得到”，认为修路的效果是“修通了道路，能传播文化与后学。然后有发展，可以百废俱兴”，“在洛启坡修路行善事，行善事可以使人长寿，人都这样想。我主闻知，慕格岩前有一条险路，修了这条路，龙居福运好，如日月照临，凡文臣武将和郎舅亲戚都有福禄啊！”，“路修好了，做文章赞颂说：‘君长万世其昌，荣华长寿考’”，“向祖庙告成大功是在嘉靖二十五年”，凡此种种，都没有佛教信仰的痕迹，因为在佛教中修路建桥之类被视为善举是为来世积德的，而此碑中的修路被视为善举则是为今生祈福的。

此外，大方县鸡场区场河畔的《水西大渡河建石桥记》彝、汉双文碑，刻于明神宗万历二十年（1592年），汉文碑记叙了安氏祖先业绩和建桥经过，表彰了水西内露土目安邦母子捐资建桥的义举，彝文碑记叙了建桥的经过、水西彝族历史以及彝族先民在慕俄格（大方）的战功、政绩、风尚和文化等，碑文所见当地彝族在信仰方面的表现与《新修千岁通衢道碑记》基本一致。

## 二、佛教与彝族的社会生活

### 1. 从语言看彝族的佛教观念<sup>②</sup>

从各地彝族社会的田野调查资料看，彝族各支系普遍持有万物有灵的观念，信仰精灵和鬼魂，有自然崇拜、图腾崇拜、祖灵信仰和灵物崇拜。祖灵信仰的思想基础是“灵魂”观念和“祖界”观念。传统的彝族社会普遍相信人死后有三个灵魂，三个灵魂各有不同的归宿，一魂居家中供奉的祖先牌位，一魂守坟墓或游荡于死者生前的村寨附近，一魂回到“祖界”，与祖先的灵魂相聚。祖界是本民族先祖发祥、分支之地，是始祖“阿普笃慕”和后世各代祖先的灵魂聚集之所，是祖先灵魂的理想归宿、终极归宿。

① 马学良（1997）：“据于锦绣、范慧娟二同志调查贵州毕节三官彝区和古乌撒彝区威宁等地的原始宗教，其中有很多佛教成分……在威宁归祖之一魂，变为投胎转生之魂，这显然是受佛教轮回转生的影响。这一地区的民间传说故事中就有不少轮回转生的故事，如传说某地老人一断气，另一处即有婴儿呱呱堕地，认为就是这一老人的转生，甚至牲畜禽兽死后，也有转生为人的故事，可知佛教曾在此地留有一定的影响。”这些表现显示了当地彝族社会已经信仰佛教，很可能只是后起的现象，因此值得进一步研究。

② 本节所用彝族祖灵信仰的田野材料，主要来自巴莫阿依（1994）和张纯德等（2008）；彝语材料来自作者的调查，发音人为张学富，1980年出生于禄劝县云龙乡，母语为彝语。本文写成后曾请张学富先生审阅，他为我指出了几处语言分析的更准确表达，谨此致谢。



禄劝彝族认为一个人死后，他的“灵魂” $si^{33}$ 会去往“祖灵” $si^{33}$ 所在的地方 $mi^{33}si^{33}ds_1^{33}$ （“祖宗下葬的地方”）/ $mi^{33}si^{33}ga^{55}$ （“祖灵所在的上边那个地方”）。“祖灵” $si^{33}$ 、“祖先” $phu^{55}phi^{33}$ 会保佑后人，后人“祭拜” $thuu^{55}$ 、“祭祀” $ne^{55}nu^{21}$ 他们，称为“祭祖” $ne^{55}nu^{21}pe^{33}$ / $phu^{55}phi^{33}thuu^{55}$ 。

彝族社会认为灵魂不灭，不过亡灵只有依靠毕摩用《指路经》指引才能回到祖界。亡灵回归祖界，禄劝彝语称为“去世、升天、逝世” $ji^{21}so^{33}m\tilde{o}^{55}bo^{33}ta^{33}ti^{33}$ （“去老祖宗那儿了”）/ $mu^{33}ko^{33}ku^{33}ta^{33}ti^{33}$ （“去天上了”），可见祖灵信仰的色彩。禄劝彝族没有佛教、基督教那样的天堂、地狱观念<sup>①</sup>，“天堂” $mu^{33}ko^{33}ku^{33}$ 是“（挂在上边的）天空”，相当于汉语所谓“苍天在上”，这是精神性的“天”，其中的 $mu^{33}$ “天空”是物质性的“天”，与 $mi^{33}$ “大地”相对；“天” $ji^{21}so^{33}m\tilde{o}^{55}$ 是超自然、神性的“天”，相当于汉语里的“老天爷”，其中的 $so^{33}$ 是“人类”、 $m\tilde{o}^{55}$ 是男性老者；“地狱” $mi^{33}/di^{55}mi^{33}gu^{33}$ 的意思是“大地”。

	禄劝彝语		
	读音	释义	性质
天堂	$mu^{33}ko^{33}ku^{33}$	（挂在上边的）天空	精神性的“天”
	$mu^{33}$	天空	物质性的“天”
	$ji^{21}so^{33}m\tilde{o}^{55}$	“老天爷”	超自然、神性的“天”
地狱	$mi^{33}/di^{55}mi^{33}gu^{33}$	“大地”	物质性的“地”

佛教的“因果报应”观念，禄劝彝语称为 $qha^{55}so^{21}/dzi^{55}ka^{33}$ ，意思是惩罚，也就是做不利于某人之事，其执行者是“老天爷” $ji^{21}so^{33}m\tilde{o}^{55}$ 。佛教中与“因果报应”高度相关的“善、恶”观念，禄劝彝语称为“做善事” $dzi^{21}lu^{21}su^{33}$ 、“做坏事” $no^{55}tha^{21}/dzi^{21}lu^{21}tha^{21}$ 。所谓坏事就是害人的事、伤天害理的事，比如偷盗、抢劫、杀人、放火、强奸、背后说人坏话、有意害人等， $no^{55}tha^{21}/dzi^{21}lu^{21}tha^{21}$ 中的 $tha^{21}$ 意为“破坏”；所谓善事就是帮老扶幼、扶贫济困、除暴安良、为人着想、有礼貌等行为，有点接近民间佛教所谓的“积德”，但是“做善事” $dzi^{21}lu^{21}su^{33}$ 中的 $su^{33}$ 是“寻找”之意，则主动行善、积德的色彩就很浓厚了，与佛教思想也不太一致。<sup>②</sup>

没有回归祖界的灵魂就是“鬼”。“所谓鬼，就是与祖界相对的一个世界，可指游荡的鬼怪、

① 这是从传统彝语的角度而作的泛泛之论，在已经接受基督教的彝语人口中（如发音人张学富先生），则有基督教的天堂、地狱观念，例如“天堂” $ji^{21}so^{33}m\tilde{o}^{55}ds_1^{33}$ （“老祖宗居住的地方”），它和下文将要说到的一样，也是用祖灵信仰的观念来转译和表达。

② 《坛经》“疑问品第三”：“公曰：‘弟子闻达摩初化梁武帝。帝曰：‘朕一生造寺度僧，布施设斋，有何功德？’达摩言：‘实无功德。’弟子未达此理，愿和尚为说。’师曰：‘实无功德。勿疑先圣之言。武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。’师又曰：‘见性是功，平等是德，念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。内心谦下是功，外行于礼是德。自性建立万法是功，心体离念是德。不离自性是功，应用无染是德。若觅功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不轻，常行普敬。心常轻人，吾我不断，即自无功。自性虚妄不实，即自无德。为吾我自大，常轻一切故。善知识，念念无间是功，心行平直是德。自修性是功，自修心是德。善知识，功德须自性内见，不是布施供养之所求也。是以福德与功德别，武帝不识真理，非我祖师有过。’”（《历代法宝记》、《圆觉经大疏钞》等略同。）胡适先生说，梁武帝与达摩问答故事，最早见于唐德宗贞元二十年（804年）入唐的日本僧人最澄（762-822）《内证佛法相血脉谱》引《传法记》，后者当是八世纪的作品（今已失传），但事实上达摩不可能与梁武帝有过会晤，最早纪录达摩的文献北魏杨街之《洛阳伽蓝记》（547年成书）和后来的道宣（596—667）《续高僧传》、净觉（683—？）《楞伽师资记》，都没有记载这一说法。（胡适《菩提达摩考——中国中古哲学史的一章》，胡适《胡适集禅学指归》，北京：中国社会科学出版社1995年。）反过来看，达摩与梁武帝之间的所谓对话在后代流传久远，却正好显示出后代的汉传佛教对于功德的观念。



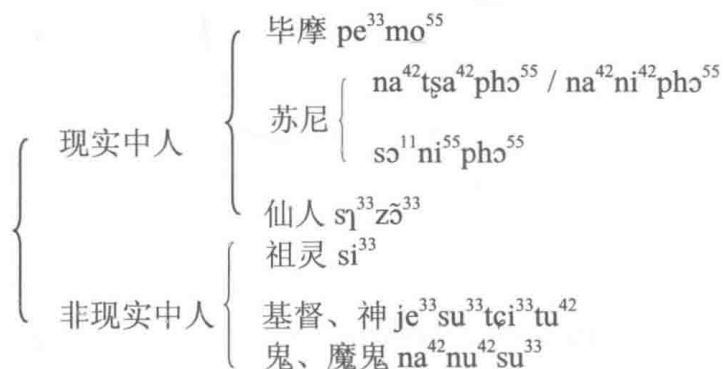
孤魂或不知从何而来的鬼。诺苏社会对鬼的看法很接近汉人的涵义，鬼的种类繁多。人死后一旦无法成为祖先，就会成为鬼，则是最明显的一个类别。”（魏明德 1997）驱鬼的仪式，禄劝彝语称为  $na^{42}nu^{42}su^{33}qha^{55} / mo^{42}kui^{21}sa^{21}ta^{55}qha^{55}$ ，其中的  $mo^{42}kui^{21}$  明显借用汉语“魔鬼”、 $sa^{21}ta^{55}$  明显借用印欧语“撒旦”（Satan），将“鬼” $na^{42}nu^{42}su^{33}$  等同于汉语的魔鬼、印欧语的撒旦，也明显带有贬义，但禄劝彝族的传统观念认为“鬼” $na^{42}nu^{42}su^{33}$  是某个鬼鬼祟祟的东西，它跟人一样，就在人身边或周围，不过只在黑暗中活动，虽然其性质与“祖灵” $si^{33}$  相对，但并未明显将其视为不好的东西，更多的是以其未能进入祖界而觉得遗憾。

很多汉族社会过去都认为人与鬼的一大区别是人有影子，而鬼则没有，甚至认为影子就是一个人的灵魂，所以不能让别人踩着。中国南方的很多非汉民族都有同样的观念，彝族也如此（巴莫阿依 1994:2、3-4），我不知道其间有没有传播关系，从“影子” $ji^{33}$ 、“灵魂” $ji^{33}no^{33}$ 、“做梦、睡觉” $ji^{55}$ 、“叫魂” $ji^{33}no^{33}khu^{33}$  等词来看，“鬼”和“灵魂”是不同表现形态的同一之物。“彝文常用‘ $yir$ （依）’，也就是影，来表示人活着时的魂。古彝文‘ $hla$ （魂）’，指的是死后的魂”，“在当代的词汇中，彝文的灵魂一词是由影与魂两个字所组成的‘ $yir hla$ ’”，毕摩说“画鬼可以抓鬼，就像照相可以抓住人的影像一样。”（魏明德 1997）禄劝彝语称画像为  $cia^{55}phien^{33}$ 、称照片为  $thu^{42}xua^{55}$ ，从读音可见这两个词明显借自汉语“相片”、“图画”。

在彝族社会中有两种人被认为可以沟通神、鬼和人之间的关系，一种是专事祭祖的“毕摩” $pe^{33}mo^{55}$ ，他们也做一些排解灾祸、占验凶吉之事，地位较高。另一种是“苏尼”，他们以巫术“控制鬼怪”，主要做为人念经治病之类的事。苏尼又分为两种，一种是  $na^{42}tʂa^{42}pho^{55} / na^{42}ni^{42}pho^{55}$ ，地位低于毕摩（这个名称也用来称风水先生）；另一种是  $so^{11}ni^{55}pho^{55}$ ，地位低于前者，受调查人认为这种人的法术有点骗人。

“仙人” $ʂl^{33}zɔ^{33}$  也具有超自然的能力，他们相当聪明，富有智慧，可以呼风唤雨、想要什么就有什么，但是他们的形体与现实中的一个人一样，可能形如乞丐，不过，如果有人良心好，照顾他们、善待他们，后来就会得到好报。（“仙人”的身份和形象较为独特，可能是道教影响的结果。）

这些具有超自然能力者可以总结如下：



这个序列中没有佛、菩萨、罗汉的地位，可见禄劝彝族并不信仰佛教。下面这个例子最为典型：我问

发音人，是祖先大还是神佛大？他毫不犹豫地脱口而出：“当然是祖先大！”

当地彝族有很多人信仰基督教，但其语言中的基督教词汇一般都借用汉语西南官话的读音，例如：“基督”、“主、神”  $je^{33}su^{33}tci^{33}tu^{42}$ （汉语“耶稣基督”）、“圣经”  $je^{33}su^{33}$ （汉语“耶稣”/“耶书”？）、“布道”  $li^{21}pe^{55}dzhin^{33}$ （汉语“礼拜经”）、“唱诗”  $je^{33}su^{33}ko^{33}$ （“耶稣歌”）。（禄劝彝语中没有“圣母、天使、神父、异教徒、忏悔、末日审判”等词，可能表明其信仰中的生活性高于精神性。）

不过，禄劝彝语并没有使用这种借词方式来构成佛教词汇，例如：“经书”，或称为  $dzh\phi^{33}sy^{33}$ ，泛指学习用的书本，如教科书，或称为  $son^{33}son^{42}$ ，指儿童上学的课本和一般的书本，其中的  $sy^{33}$  是“书面语”， $do^{55}$  是“口语、话语”， $son^{33}son^{55}mo^{21}$  是“文字”（ $mo^{21}$  是表示大的、雌性的形容词）。（有几个例子比较独特：“经书”也可称为  $su^{33}$ ，可能借用了汉语“书”，就像“倒霉”  $pe^{55}si^{42}$ 、“命运”  $mi^{55}$  分别借用了汉语“背时”、“命”一样，不过这些都是通用的观念，不为佛教所独有。）

再看另一个例子：禄劝彝语统称寺庙为  $buw^{21}hy^{33}$ ，以区别于“教堂”  $li^{21}pe^{33}hy^{21}$ ，其中的  $hy^{33}$  是房子， $buw^{21}$  则统称佛、佛像、塑像，并称弥勒佛和大坛子、大罐子。这是一个奇怪的例子，按发音人的理解，可能是因为大坛子、大罐子的特征是大肚子，与弥勒佛（Maitreya）的形象相似，就借以称弥勒佛。

说得夸张一点，禄劝彝语甚至“不愿意”转译佛教词汇：佛教崇拜偶像，禄劝彝语中没有“如来、菩萨、罗汉、观音、大黑天神、地藏菩萨、阎王、和尚、尼姑、僧人”等词，也没有“塔、佛塔、风水塔”等词，甚至没有“道观、文庙、关帝庙、财神庙、山神庙、土主庙、烧香/敬香、庙会”等词。佛教有轮回的观念，这是它与基督教的一大区别，但是禄劝彝语既没有“轮回”一词，也没有“前生、来世”等词，而认为灵魂不死。发音人应我之请，勉强用彝语表达、解释佛教的“轮回”观念，他选择的词是  $gu^{21}$  “一圈”，这个词的本义是十二生肖的一次循环，区别于  $zo^{21}$  “一生”，也与佛教的观念没有关系。

从节日来看，佛教徒比较重视的阴历二月十九日（观音圣诞日）、六月十九日（观音成道日）、九月十九日（观音出家日）和阴历二月初八日（佛祖出家日）、农历四月初八日（佛祖圣诞日）、农历十二月初八日（佛祖成道日，也是中国传统的腊八节）等，在禄劝彝族社会中都不是节日，可见他们过去并不信仰佛教。

在禄劝密达拉乡核桃箐的三台山深山中有两尊大理国时期的浅浮雕造像大黑天神、毗沙门天王，两像之间题刻“奉为施主三遍坦绰□□乐丽信男□”<sup>①</sup>，表明当地在大理国时期就已经有佛教传布。但是上面的语言分析表明禄劝彝语中没有佛教的观念，所以，他们现在不信仰佛教，应该不是原来曾经信仰但后来放弃了佛教或转换了信仰的结果（否则语言中应该有遗留）。由此也可以推断，指空的有关自述并不可信。

## 2. 彝族接受佛教的方式

彝文五言叙事诗体《西行取经记》发现于云南楚雄双柏县，以手抄本形式收藏于毕摩家里，作者姓名不详<sup>②</sup>，主要流传在哀牢山、乌蒙山彝族地区，内容包括三个部分，其中，《唐王游地府》叙述

① 李昆声主编《南诏大理国雕刻绘画艺术》，170—171页，昆明：云南美术出版社1999年。

② 禹驰《同一根株上开出的两朵奇葩——彝文〈西游记〉与汉文〈西游记〉之比较》，云南省民间文艺家协会等编《边疆文化论丛》第三辑，昆明：云南民族出版社1991年。

魏徵斩龙故事和唐王游地府故事，与《西游记》中的情节大致相同；《刘全进瓜记》讲刘全、李翠莲夫妇故事，与汉族“刘全进瓜”故事没有较大的差异；《唐僧取经书》很短，内容和汉文小说《西游记》很不同。<sup>①</sup>

彝文《唐僧取经书》的内容大致如下：出生于鸡足山的弃儿唐僧由沙和尚抚养到八岁时，沙和尚告诉他父母是谁，他要给父母念经而去取经，到黄河边遇见观音老母，到昆明五台山（五华山）收服孙行者；师徒来到玉溪市峨山县的“雪莫借伯山”收服猪八戒，斗牛魔王，翻过大理洱源县牛街的火焰山；翻越“七七山”，除河妖；过“托天河”，神龟托求书；“唐僧和行者，/来到大佛山，/走进大觉寺，/大佛来问道：/‘你们有何事？’/唐僧回答道：/‘我们到此地，/是来寻经书，/就是天地经，/没有其他事。/我父早死了，/我母早死了，/可是未入阴。/听说大佛山，/有一部“吴查”，/有一部“买查”，/专用于指路。/如果不指路，/入阴地暗暗，/上天无星星，/时间人不死。/大佛在西天，/不会无经书，/恳求送给我。/佛门作善事，/是天经地义’”；师徒回转通天河，红鱼吞书，猪八戒哄骗红鱼上岸，叫它吐出书，“可书已浸烂，/沾满了污泥。/八戒捡起书，/铺在石上晒，/可书沾石上，/无法取下来。/后来‘罗呗格’，/写成彝文经。/陈福若先生，/写成汉文经”。

在这里，汉族《西游记》故事被大幅度彝族化了。唐僧是去取为死者念的经，“毕书”是古时彝族举行祭祀时念诵的一种专用经书，“吴查买查”是两部彝文古典经籍，“唐僧”仅取其音而已，取经之路在云南和缅甸，除妖情节则多与《西游记》相似。更为突出的是故事的空间背景的改变，彝族《西游记》除了一处提到黄河之外，所有的事情都发生在彝族生活的西南地区（尤其是云南），应该是为了使这个故事便于讲述和传唱、理解和接受。更值得注意的是，彝族《西游记》的取经路线和彝族《指路经》的送魂路线“在大的走向上基本一致”，“唐僧取经的目的是为父母念经超度，其主题表现的是彝族特色的孝的内容。西天取来的经书，从[其]外延已经局限于彝族历史文献中的‘指路经’”<sup>②</sup>，这是对汉族《西游记》的一种地方化和民族化的“编译”<sup>③</sup>，是用彝族传统的祖灵信仰的观念改造汉族《西游记》故事。

例如，关于唐僧取经的目的，宋元刊本《大唐三藏取经诗话》说是“佛法未全，道缘未满”，吴承恩（1506—1580）《西游记》第十二回则说唐僧回应唐太宗要派人“上西天拜取佛经”，而彝族故事里唐僧取经的目的是要给爹妈念经，“虽然彝族没有强调‘孝’，但彝族中很早有了祖先崇拜。这在葬仪中就体现为人死后请毕摩（彝族祭师）为亡灵念《献祖经》、《送魂经》等，为亡灵引路，因到‘不冷不热，不饿不渴，不黑不暗’的阴间仙界去。……这都证明小玄奘去找经书，为死去的父母念经完全附[符]合彝族的习俗。”<sup>④</sup>

《指路经》是彝族宗教信仰中最重要的经典之一，在宗教祭祀活动仪式中由毕摩念诵，为亡人指明魂归祖界的路线，也就是本支系从始祖住地迁徙到现时住地所经过的路线。<sup>⑤</sup>很显然，在彝族《西行取经记》中，唐僧所取的经书被暗示为彝族的《指路经》，其功能与佛经截然不同，不是为了消除

① 李生福、张和平编译《西行取经记》，贵阳：贵州民族出版社1998年。

② 杨甫旺《彝文文献中的译文长诗研究——以〈唐王书〉、〈唐僧取经〉为例》，《楚雄师范学院学报》2009年第1期。

③ 傅光宇《云南民族文学与东南亚》，268—269页，昆明：云南大学出版社1999年。

④ 李福清（Riftin, B.L.）《古典小说与传说》，230页，北京：中华书局2003年。

⑤ 于锦绣《彝族〈指路经〉与“拜祖教”——兼论原始宗教的定义、分类等问题》，左玉堂等编（1993）。

罪业和得到超脱人生之苦的智慧,而是为了将父母的亡灵指引到祖先居所。

宣称唐僧是鸡足山人、出生地为云南鸡足山,此说必然以鸡足山与佛教的关系成为这个故事流传区域人民的公共知识为前提。但是,云南鸡足山在明代以前并不叫“鸡足山”,而叫“九曲山”,如元《混一方輿胜览·大理路·景致》、《大明一统志》卷86和《景泰云南图经志书》卷五等文献的记载都如此。方国瑜先生说,“鸡足盛名,明季已播海内,已成滇中佛法渊薮,而兴盛则为嘉靖、万历年间事。……明初叶未闻鸡足胜事也”(《新纂云南通志》卷105),侯冲先生的研究也表明,鸡足山成为佛教名山的时间要晚至明代<sup>①</sup>,按此,彝文《唐僧取经》流传区域(双柏县一带)的彝族人民信仰佛教的时间不早于明代。

### 3. 元明士人看云南彝族与佛教

《蛮书》、《旧唐书》、《新唐书》等文献都说蒙舍诏是乌蛮、南诏王室也是乌蛮,而现代学者往往以乌蛮为彝族、白蛮为白族,大量的历史文献和文化遗迹又都表明南诏王室信仰佛教,把这些判断联系起来,似乎表明彝族在南诏时期就已经信仰佛教。

但是,这要以南诏王室是彝族为前提,而这一前提疑问颇多。

道宣(596—667)《道宣律师感通录》记载,南诏之前的洱海边上已经供养佛塔<sup>②</sup>,《道宣律师感通录》在唐高宗麟德元年(664年)即已撰成,则佛教必定在此前就已经在大理地区流传开来<sup>③</sup>,可能是由印度或缅甸传入的<sup>④</sup>。此后,南诏、大理的佛教气氛更浓,这两个政权都曾经长期使用佛教作为其治国意识形态或教化信仰<sup>⑤</sup>。

这些信仰佛教的人是谁呢?

从后代的情况来看,元初白族人信仰佛教,云南的其他非汉民族则不信仰佛教。李京(1251—?) 在元成宗大德五年(1301年)到云南,任“乌萨乌蒙道宣为副使培虎符兼管军万户”,在其所著《云南志略》中记载了“诸夷风俗”,说“诸种蛮夷刚愎嗜杀,骨肉之间一言不合则白刃相割;不知事神佛,如梟獍然。惟白人事佛甚谨,故杀心差少”。<sup>⑥</sup>

这种状况持续到了明初,明代云南布政司左参政、布政使张紘(?—1403)《荡山寺记》认为南诏王室蒙氏和大理王室段氏都是白族:“大理之为土,负山面海,由唐以来,蒙、段氏据而有之始六百年,二氏皆僰人。西南夷为类虽杂,知文教者惟僰焉,其俗事佛而尚释,段之有国,用僧为相,或以仕而出家,故大理中佛法最盛,而僧之拔萃者亦多。”<sup>⑦</sup>张紘《具足禅院记》也说:“西南诸种,曰僰、曰爨、曰獠、曰夷,而旁孽庶丑又不可悉纪,独僰人修缮刹宇,寻袭师宗,事佛唯谨,余种皆不之信,盖其习气使然,

① 侯冲《云南鸡足山的崛起及其主要禅系》,侯冲《云南与巴蜀佛教研究论稿》,北京:宗教文化出版社2006年。

② 并见道世《法苑珠林》卷14、《太平广记》卷93异僧七“宣律师”条、《大正新修大藏经》第52册。

③ 傅光宇《大理千寻塔始建年代考》,《思想战线》1988年第3期;侯冲《南诏观音佛王信仰的确立及其影响》,侯冲《云南与巴蜀佛教研究论稿》,北京:宗教文化出版社2006年。

④ 李玉珉《南诏佛教考》,释恒清主编《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》,台北:东大图书公司1995年。

⑤ 古正美《南诏、大理的佛教建国信仰》,古正美《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》,台北:商周出版社2003年;侯冲《南诏观音佛王信仰的确立及其影响》,侯冲《云南与巴蜀佛教研究论稿》,北京:宗教文化出版社2006年。

⑥ 王叔武《大理行记校注、云南志略辑校》,昆明:云南民族出版社1986年。

⑦ 原碑已佚,碑文并见《万历云南通志》卷13、《景泰云南图经志书》卷五、《新纂云南通志》卷102“宗教考二”。

无足怪者。”<sup>①</sup>

元明士人如此言说，历史如何呢？方国瑜先生引用了十多条文献和金石文字以证“明季以前云南佛法之盛”，在此基础上讨论了白（僰）、彝（爨）、傣（摆夷）等民族信仰佛教的时间关系，结论也是彝族在明代才开始逐渐接受佛教（《新纂云南通志》卷101“宗教考一”）。按此，从大渡河往南一直到傣族地区，明代以前信仰佛教的非汉民族就只有白族。

《南诏野史》说“至唐高宗永徽三年（652年），奇王（按：即细奴罗）乃建都蒙舍，筑城龙宇图山。唐贞观初，灭南诏，号大蒙国”，其中所谓“龙宇图山”，一般写作“巍于图山”，它的位置在巍山坝子北部的阳瓜江西边。巍于图山上有南诏遗址，考古发现大量石雕佛像、陶质塔模和三佛造像陶质范模以及塔基，判断为南诏遗物，造像内容与南诏的密宗传入和观音崇拜一致。《徐霞客游记·滇游日记十二》说“巍于图山……其浮屠在寺北回冈上，殿宇昔极整丽，盖土司家所为，今不免寥落矣”，可见明武宗正德年间（1506—1521年）此塔仍在。巍于图山的塔基，当地民间称为“塔盘”，现存塔基的位置与《徐霞客游记》中记载的浮屠位置相符，也就是说史书中的浮屠与塔基同为一物。<sup>②</sup>

《康熙蒙化府志》卷二“寺观”著录了巍山的55处佛教和道教建筑，可分为三类（1）唐宋初建寺观，4处：等觉寺（“蒙段古刹也”）、伏虎寺（“蒙氏旧建，相传西僧俱芦称驱二虎拽木初葺”）、降龙寺（“为蒙氏之遗”）、元〔玄〕珠观（“蒙诏时建”）；（2）明清初建寺观，21处：其中，云隐寺“在巍于图山上，土知府左瑛建”；（3）未注明初建时间，30处：（寺观名，略）。这份名单中可以确定是彝族所建者，其初建时间都在明代，而且都和左氏土司有关，而最早的4处寺观的初建时间都只是传说。这似乎表明当地的佛教传布在宋元时期曾经中断了。

方国瑜先生的研究表明，巍山彝族在大理国末期强盛起来，到了明太祖洪武末期更进一步强大（方国瑜1984:293-294），可能就是巍山佛教在宋元时期曾经中断的原因。这就进一步说明，以南诏国和大理国都推行佛教治国、元朝未曾在云南禁佛来看，巍山彝族社会在明代以前不可能信仰佛教，明代左氏土司建寺是新的作为，而不是继承彝族的传统之举。

### 三、佛教与西南民族问题

#### 1. 南诏文化的继承者

李京《元南志略》、张统《荡山寺记》、张统《具足禅院记》还给出了一个重要的一致性判断：由于南诏王室信仰佛教，而西南地区的非汉民族在唐代只有白族信仰佛教，所以南诏王室是白族。此前我们已经一再讨论过南诏王室使用的非汉语言不是乌蛮语（彝语），而是白蛮语（白语）<sup>③</sup>，虽然语言和信仰都属于文化特征，是客观性的证据，都不能（直接）呈现南诏王室、白族的主观认同状况，由于目前的材料都没有显示出彝族在南诏时期已经信仰佛教、也没有显示出彝族在南诏之后曾经放弃

① 此碑为洪武二十六年（1393年）所立，原碑在云南晋宁盘龙寺，碑文并见《万历云南通志》卷13、《景泰云南图经志书》卷一。

② 云南省博物馆巍山考古队《巍山巍山于山南诏遗址1991—1993年度发掘综述》，《云南文物》1993年36期。

③ 汪锋、杨海潮《〈蛮书〉所记白蛮语的源流》，云南省社科院历史研究所编《中国西南文化研究》，昆明：云南民族出版社2004年；杨海潮《南诏王号的语源和语义》，杨红斌主编《大理民族文化研究论丛》（第四辑），北京：民族出版社2010年；杨海潮《唐代白蛮语的辅音韵尾及相关问题》，即刊。



佛教信仰,南诏王室为白族的可能性就远远高于彝族。

行文至此,我的讨论一直以南诏王室与现代某个民族之间有直接的历史继承关系为前提;其实这一前提未必没有讨论的余地:胡蔚本《南诏野史》说,唐昭宗天复二年(902年),南诏王舜化贞去世,清平官郑买嗣“遽起兵杀蒙氏亲族八百人于五华楼下,遂篡立焉。”这一材料是否可靠?答案深刻地关系到西南非汉民族及其研究的总体格局。

木芹先生的判断是,南诏蒙氏家族“自郑氏篡位以后,再也不见于记录,则杀‘蒙氏八百人’之说,基本可信……”<sup>①</sup>对此,有一个材料间接地提出了否定意见:1953年,刘尧汉先生在哀牢山区发现清代夏正寅所著《哀牢夷雄列传》手稿之末附有张兴癸、杞彩顺、杞绍兴三家彝族人的宗谱,都说自己系从南诏王细奴罗甚至其祖先逐代繁衍而来,“这三户彝族,是南诏王室的遗裔。同时,也就说明,南诏王室确属彝族”,认为南诏王室与现在的(某些)彝族之间有历史继承关系。<sup>②</sup>比较起来,我倾向于接受木芹先生的判断,因为这三份宗谱不仅不符合南诏的父子连名制制度,而且不能合理地解释南诏王室的婚姻传统、世代跨度,只是一种攀附之作。(杨海潮 2006)

更重要的是,民族认同会发生变迁,我们不能根据时间相距较远的后代的族属来断定前代的族属。所以,即使这三份宗谱可靠,也不能因此断定南诏王室就是彝族。

于是,有人根据世居南诏发祥地巍山的族群来讨论南诏王室的族属。《康熙蒙化府志》提供了研究资料,它把巍山的居民分为“汉人、保罗、僰人、回回、客籍”五种,其中,“一曰保罗,土著之乌爨也,为哀牢九族之一。多依山谷,聚族而居……然此种惟蒙境有之,并不与他郡保罗同”,“一曰僰人,即白人也。编入里甲,有粮差者谓之土著。此蒙诏时徙大理属民以实蒙化者,耕种为业,俗近汉人。至不入里甲、无粮差者谓之寄住,纺织为业,转徙无常,富则落业,贫则迁移矣。然性俱勤俭,多信佛事巫。近亦有读书通仕籍者”(《康熙蒙化府志》卷一“风俗”条),按此,有人判断巍山的白族人口是在南诏时期才迁移而来的,而彝族在南诏初期就已经是巍山的世居民族,因此南诏王室是彝族。<sup>③</sup>

然而,《康熙蒙化府志》的上述记载值得怀疑。

明世宗嘉靖年间(1522—1566年),赵维恒已经修纂有一部巍山地方志“蒙志”,但可能在清初就已经散佚了,在清圣祖康熙三十七年(1698年),太守蒋旭新修了《康熙蒙化府志》。<sup>④</sup>顾祖禹(1631—1692)《读史方輿纪要》说,“志云:初罗罗摩及僰蛮居此,后蒙氏细奴逻等城居之,号蒙舍诏,即南诏也。后徙居太和城,以蒙舍为旧都云”<sup>⑤</sup>,这就引出了两个问题:第一,顾祖禹所引用的“志”是不是赵维恒修纂的“蒙志”还有疑问,以其内容不同于《康熙蒙化府志》,可以确定它要早于后者;进一步说,第二,关于细奴罗之前的巍山世居民族,这两部志书的记载矛盾,后出文

① 木芹《南诏野史会证》,222页,昆明:云南人民出版社1990年。

② 刘尧汉《南诏统治者蒙氏家族属于彝族之新证》,刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》,北京:民族出版社1980年。

③ 例如,吴恒《蒙舍诏及其土著族属初探——通过社会调查结合史志记载探索历史问题实例之一》,何耀华主编《西南民族研究》(彝族专集),昆明:云南人民出版社1987年。

④ 王继文《康熙蒙化府志序》说“明嘉靖间,别驾赵维恒创有蒙志,历今百有余年,兵燹频仍,篇章散佚,而博闻淹雅之士,又未易数数觐”,石文晟《康熙蒙化府志序》也说“阳瓜郡志,久未修辑,而纂修于明季者,又向经兵,籍无成帙,版皆焚烬”,并见:蒋旭纂修《康熙蒙化府志》,大理白族自治州文化局翻印,1983年。

⑤ 顾祖禹《读史方輿纪要》卷118“蒙化府”,贺次君、施和金点校,5198页,北京:中华书局2005年。



献的可靠性未经论证,就不能引以为据。

在没有认同资料的情况下,判定古代人群的族属就如同盲人摸象,其方法论远远没有成熟。在这种背景下,与其猜测南诏王室的族属,不如讨论南诏文化的继承。从后代的材料来看,对信仰和语言的考察结果,都表明南诏文化主要为白族所继承无疑。

## 2. 信仰与民族分化

上文依次考察了四川凉山、云南武定、贵州大方、云南禄劝、云南双柏、云南巍山六个地区,从中可见,彝族社会最初接受佛教的行为有几个特点:

(1) 直到明代前期,各地彝族社会还不信仰佛教。目前各地的材料都显示出这一时间特点。彝族社会开始接受佛教的时间要晚至明代中后期。

(2) 各地彝族社会中,最初开始接受佛教的人都是土司。不论是贵州水西安氏还是云南蒙化左氏,都是当地的彝族土司,他们在当地的彝族人口中率先有奉佛建寺等行为,可能和明初对云南的佛教政策有关,更可能因为他们与汉族官员、士人的接触过程中逐渐受到汉文化的濡染有关,因为土司阶层和汉族来往较多,因此受多汉族的影响,或者是要模仿汉族,让自己显得和汉族尽可能一致。<sup>①</sup>

(3) 彝族在最初接受佛教时,用原有的祖灵信仰的观念理解和改造佛教思想。以原有的观念来看待、表述新接触的事物,这是一切文化的共同点,区别在于具体的看待与表述方式。以汉族为例,“汉代佛教,附庸方术。魏晋释子,雅尚老庄”<sup>②</sup>,彝族社会以祖灵信仰的观念改写、转译佛教观念,是用佛教信仰的事项为其固有的祖灵信仰行为披了一件外衣。

已知云南中部和北部一带在唐代就已经有浓厚的佛教文化氛围,南诏国和大理国甚至以佛教治国,其管辖范围覆盖至四川凉山和贵州大部,为什么彝族广泛分布于这些地区,彝族社会却晚至明代才开始接受佛教?答案应该是文化和社会经济发展水平的影响,制约着人们对佛教的态度。

我们可以从时间的深度来看这个问题。早在东汉(25—220年)末年,佛教就已经由滇缅道传入四川,即从印度过缅甸、云南到四川<sup>③</sup>,只是当时云南的文化还十分落后,佛教路过,不起什么作用,所以此条通道上的云南未留下早期佛教遗迹<sup>④</sup>。按此,彝族社会晚至明代才接受佛教,就一定与彝族的文化有关。<sup>⑤</sup>

彝族社会认为,人死之后有三个灵魂,彝族谚语说“我家的祖灵,人家的鬼怪”(巴莫阿依1994:48),无论哪一个灵魂都是具有情感的,其安适、清洁与否以及是否受到相应的供奉,会使它们影响和左右子孙后代的祸福兴衰,所有对人类产生不利影响的事件,特别是人的各种疾病的产生,都

① 方立天先生讨论佛教中国化时说,在佛教民族化的结构中包含了两个层次,一是由民族上层人士、知识分子所代表的着重阐扬经典教义的精英佛教,二是一般社会大众奉持的以念经拜佛为主的民间佛教,前一类是佛教民族化的主导,后一类是佛教民族化的基础。(方立天2006)限于材料,目前我还没有能力讨论历史上土司阶层之外的彝族社会与佛教的关系。

② 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,56页,北京:北京大学出版社1997年。

③ 阮荣春《佛教南传之路》,40—43、48—56页,长沙:湖南美术出版社2000年;阮荣春《早期佛像的南传系统》,卢辅圣主编《中国南方佛教造像艺术》(《朵云》第60集),上海:上海书画出版社2004年。

④ 林树中《早期佛像输入中国的路线与民族化民俗化》,卢辅圣主编《中国南方佛教造像艺术》(《朵云》第60集),上海:上海书画出版社2004年。

⑤ 按:佛教初传四川的路线尚有争论,所谓文化“落后”的评判标准也值得再思考,但这两个问题都不影响这里的讨论。

是鬼怪作祟。这种观念要求子孙后代要祭祀、供奉祖灵,而且有效的祭祀和供奉活动只能来自直系的男性后代,所以传统的彝族社会非常看重后代的延续。“在彝人观念中,有男性嗣子是迈入祖灵箐洞的通行证,是最终跨入族灵行列的依据。因此,彝人最要紧的莫过于死后有祀,入祖灵箐洞而成族灵;最大的人生努力莫过于传宗接代。个体的价值和位置只能在家族家支的血缘延续上寻求。无嗣,确切地说是无男性子嗣的死者因其对家族绵延无甚贡献,其灵魂便失去了进入祖灵箐洞的资格,最终不能被视为家族家支成员。”(巴莫阿依 1994:12)由于汉传佛教要求僧尼必须禁欲、不婚,出家后就不可能再生子嗣,这就与彝族看重后代繁衍的观念形成对立,佛教自然不容易为彝族接受。<sup>①</sup>

再从空间角度来看,明代滇黔彝族社会开始接受佛教,而凉山彝族接受佛教的时间却要更晚,因此其中一定有着超出信仰层面的因素。据说明太祖朱元璋曾经向滇黔派出僧人,用佛教辅助儒学教化西南非汉民族,例如,“洪武二十一年(1388年)三月,僧录司右善世弘道等于中右门领圣旨,凭僧司行文,各处僧去,但有度牒的僧,二十以上的发去乌蛮、曲靖等处,每三里造一庵寺,自耕自食,就化他一境的人。”(幻轮《释氏稽古略续集》卷二)彝族社会中最先接受佛教的区域,正是最先推行改土归流的区域,这种一致性可以解释为什么在彝族社会中是土司阶层最先接受佛教,也就是说,滇黔彝族土司阶层因为受汉化较早也较深,他们也就最容易模仿汉族社会,最先接受佛教。<sup>②</sup>

所以,贵州水西土司所铸钟的铭文,汉文显示信仰佛教,彝文则显示信仰祖灵,这种语言转换中的差异,大概表明铸钟的罗甸水西土司对汉族表示自己信仰佛教,可能是为了显示自己和汉族一样(以区别于彝族或其他非汉民族);对彝族则表示自己信仰祖灵,可能是为了显示自己的彝族身份(以区别于汉族)。

对不同民族的人士表示自己不同的信仰倾向,这个例子还显示出认同具有多重性,也就是说,一个人或一群人可以同时具有不同的认同。如果我们以认同为标准来定义民族(/族群),认同的多重性就说明民族是一个动态的过程<sup>③</sup>。王明珂先生说,“‘族群’并不是单独存在的,它存在于与其它族群的互动关系中。无论是由‘族群关系’或‘族群本质’来看,我们都可以说,没有‘异族意识’就没有‘本族意识’,没有‘他们’就没有‘我们’,没有‘族群边缘’就没有‘族群核心’”(王明珂 1997:24),借用索绪尔的著名论断,“语言是形式(forme)而不是实质(substance)”<sup>④</sup>,民族就是人群与人群之间的一种关系,某一些人成为一个民族,必须以另一个或几个民族的并存、共现为前提,而几个不同的人群(民族)的群体(而不是若干具体的个人)就是这一关系的承载者与表现者。这种结构主义的定义,对于民族认同等问题具有更强的解释能力。

如果我们将民族视为一个动态的过程,视为一个人群与另一个或若干个人群之间的关系,那么信仰(或宗教)就是使得一个人群与其他人群区别开来的重要因素。(当然,民族/族群与阶级、性别、

① 对子嗣的这种观念,“在滇黔彝区有着调适性的变通,即通过特殊的婚姻形式如入赘和特殊家传关系如义亲养亲等家系延续的‘补救’办法,以使无男性嗣子的死者也能进入族灵行列”(巴莫阿依 1994:12),不过,目前还没有证据表明这种观念是佛教影响的结果。

② 清末以来各地彝族社会对基督教的反应,和这个问题很相似。参见:柏格里(Pollard, S.)等《在未知的中国》,东人达等译,昆明:云南民族出版社 2002 年;张晓琼《近代基督教传入对云南部分信教少数民族的文化影响》,《民族教育研究》2011 年第 3 期;东旻《川滇黔彝族同基督教的冲突与调适》,《毕节师范高等专科学校学报》第 21 卷第 2 期(2003 年)。

③ 郝瑞(2000)讨论了西南地区被称为彝族的不同人群对于“彝族”的认同状况,尤其是 1950 年代以来的变化,可以看出彝族作为一个民族的动态过程至为明显。

④ 索绪尔(Saussure, F.)《普通语言学教程》,高名凯译,158、169 页,北京:商务印书馆 1980/2001 年。

行业、地域等分群并不相同,所以还需要进一步研究不同性质的人群划分之间的关系。)用民族的客观论来解释,信仰就是特定的民族心理的一个内容;用民族的主观论来解释,信仰可以被用于区别我群与他群,是用来强调民族之间的资源竞争与分配的一种工具,又由于早期社会的信仰往往建立于或隶属于解释我群来源的神话、史诗,其实也就蕴含了我群的根基性的情感联系。<sup>①</sup>

回头来看彝族与南诏的关系问题。过去认为南诏王室为彝族的主张,都或明或暗地假定唐代的樊绰《蛮书》(或称《云南志》)所记“乌蛮”为彝族,而“白蛮”则为白族。我们暂且不论当时是否已经有彝族与白族之分(其实这一点是很值得质疑的),这里的关键问题在于对“乌蛮”与“白蛮”这两个词的意义和指称是什么。龚自知先生认为,“‘白蛮’这一名称,原是代表广义的介居于‘蛮’‘汉’之间的一种共同体”,方国瑜先生同意这一主张,并进而申论“樊志的‘乌’‘白’二字,所要说明的是:社会经济文化在程度上稍有不同,‘白蛮’要进步些,‘乌蛮’要落后些……因为以汉文化来衡量,接近于汉的称‘白蛮’,较远于汉的称‘乌蛮’”<sup>②</sup>,如果他们的解读不错,我认为,对于以佛教为代表的汉文化的不同态度<sup>③</sup>,正是使唐代洱海区域的人们分化并形成不同民族的原因之一。也就是说,因为对佛教持有不同的态度,唐代洱海区域的居民分化为两个(或更多)人群,不同人群之间的距离越走越远,接受佛教的人群成为白族,不接受佛教的人群成为彝族(和/或其他民族)。

## 参考文献

- 巴莫阿依 1994,《彝族祖灵信仰研究》,成都:四川民族出版社。
- 布莱德雷(Bradley, D.) 1979,《彝语支源流》,乐赛月等译,成都:四川民族出版社 1991 年。
- 陈士林等 1985,《彝语简志》,北京:民族出版社。
- 段玉明 2007,《指空:最后一位来华的印度高僧》,成都:巴蜀书社。
- 方国瑜 1984,《彝族史稿》,成都:四川民族出版社。
- 方立天 2006,《佛教中国化的界说与前提——以汉传佛教为中心》,方立天主编《宗教研究》(2009),北京:宗教文化出版社 2012 年。
- 郝瑞(Harrell, S.) 2000,《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》,巴莫阿依等译,南宁:广西人民出版社。
- 林耀华 1944,《凉山彝家》,昆明:云南人民出版社 2003 年。
- 马学良 1983,《明代彝文金石文献中所见的彝族宗教信仰》,中国西南民族研究学会编《西南民族研究》

① 王明珂(1997:1-94)对族群的的客观论与主观论有精彩的评述,他的结论是,“将族群视作由家庭、家族发展而来的亲属体系的延伸,由此我们可以理解族群能凝聚人群的基本力量所在,这也是族群的根基性的由来。另一方面,以血缘和假血缘关系凝聚的基本人群,其维持、延续与发展都须藉着集体记忆与结构性失忆,来重组过去以适应变迁,由此我们可以解释族群的现实性或工具性。族群认同便在这两种力量间形成变迁。”(王明珂 1997:59)

② 龚自知《关于白族形成问题的一些意见》、方国瑜《关于“乌蛮”、“白蛮”的解释》,均见:杨堃等《云南白族的起源与形成论文集》,昆明:云南人民出版社 1957 年。

③ 侯冲先生认为,南诏接受的主要是汉传佛教。(侯冲《南诏观音佛王信仰的确立及其影响》,侯冲《云南与巴蜀佛教研究论稿》,北京:宗教文化出版社 2006 年。)

（彝族研究专刊），成都：四川民族出版社 1987 年。

王明珂 1997，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化实业股份有限公司 2005 年。

王叔武等 1987，《彝族简史》，昆明：云南人民出版社。

王叔武等 1988，《白族简史》，昆明：云南人民出版社。

魏明德（Vermander, B.）1997，《凉山彝族的宗教蜕变——今日凉山彝族宗教信仰与体验调查探析》，

巴莫阿依等编《国外学者彝学研究文集》，昆明：云南教育出版社 2000 年。

杨海潮 2006，《父子连名制与南诏王室族属研究的理论问题》，赵怀仁主编《大理民族研究论文集》，北京：民族出版社 2006 年。

杨仲录等编 1991，《南诏文化论》，昆明：云南人民出版社。

云南省编辑组 1986，《云南巍山彝族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社。

云南省编辑组 1987a，《四川广西云南彝族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社。

云南省编辑组 1987b，《四川贵州彝族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社。

云南省编辑组 1990，《大理州彝族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社。

云南省编辑组编 1986，《云南彝族社会历史调查》，北京：民族出版社 2009 年。

张纯德等 2008，《彝族原始宗教研究》，昆明：云南民族出版社。

朱文旭 2002，《彝族原始宗教与文化》，北京：中央民族大学出版社。

左玉堂等编 1993，《毕摩文化论》，昆明：云南人民出版社。

# 古代“啖人国”食人风俗考辨

李道和

(云南大学中文系)

## 一、前言

吃食人肉这一奇风异俗，提起来不免令人震惊，但在早期人类历史中，食人风俗却是世界上很多民族都曾有的。作为马克思主义经典作家，恩格斯多次谈到食人风俗，如在《自然辩证法》中说：

如果不吃肉，人是不会发展到现在这个地步的，即使在我们所知道的一切民族中，有一个时期曾因吃肉而吃起人来（柏林人的祖先，韦累塔比人或维耳茨人，在十世纪还吃他们的父母）。<sup>①</sup>

就中国情况而言，学者亦有论及，但往往更多地偏重于偶发性、一般性、个体性、恶劣性食人的历史，而对礼仪性、民俗性、族内性食人研究较少；就食人民俗研究而言，又偏重于风俗行事，而对相关传说关注不够；就食人传说研究言，又只涉及三五个文例，难窥全貌。所以说，关于中国古代食人风俗，前人的研究也还留下很多问题需要进一步探讨。

我们曾对现当代搜集的中国民间口头流传的食人传说加以收集清理，从目前能收集到的 77 例文本看，吃人肉的传说在很多民族中流传，以壮族（20）、布依族（19）、瑶族（9）为多，苗族（7）、彝族（3）次之，汉族（2）、毛南族（1）、傈僳族（1）、阿昌族（1）亦有，当然其他族属不明的文本（14）也可暂且属诸汉族传说<sup>②</sup>。

现当代搜集的众多口传文本都讲到远古时代的食人风俗，这很可能也该有古籍文献记载的根源，学者们虽然对此已有论及，但也还有太多问题需要辨析。我们主要利用古籍文献资料，重点针对古代岭南“啖人国”和滇西南“尾濮”民族分别进行考辨论析，这里只谈先秦战国时代的“啖人国”<sup>③</sup>。

## 二、食长“宜弟”

壮族口传文本不仅有 20 例，而且壮族食人古俗早见于先秦古籍，其内涵也较为丰富，既可能食长宜弟，也会食老（死亡的父母）尽孝，甚至还猎头祀田。

① 《马克思恩格斯选集》，中共中央马恩列斯著作编译局编译，北京：人民出版社 1972 年，3 卷，514 页。

② 作者原来收集的数量是 44 例，参《中国食人传说及相关民俗流变》，《2010 海峡两岸民俗暨民间文学学术研讨会会议论文集》，花莲东华大学中文系，2010 年，75—109 页；后来增至 52 例，参《中国食人传说传承简论》，《民族文学研究》2011 年第 4 期，96—107 页。现在又增至 77 例，其实也非必是最大数量。

③ 关于中国食人传说及相关风俗，作者已写成书稿《中国古代食人风俗研究》，这里发表的是其中一部分。

## 1. “宜弟”风俗的地理与民族

古代早有吃食第一个子女即“首子”的习俗，先秦《墨子》已载：

昔者越之东有軺（辄）沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之“宜弟”。（《节葬》下篇）

楚之南有啖人之国者桥，其国之长子生，则鲜（解）而食之，谓之“宜弟”。美则以遗其君，君喜则赏其父。（《鲁问》篇）

《墨子》所载宜弟风俗的国度（民族）似有两歧：《节葬》篇说“越之东有軺（辄）沐之国者”，《鲁问》篇说“楚之南有啖人之国者桥”，清孙诒让以为两篇“宜弟”之俗国名不同，“疑啖人之名起于食子”，当以《鲁问》篇“啖人之国”为是<sup>①</sup>。结合各种文献，可以使我们从地理和民族上推知，存在食长宜弟风俗的民族应是岭南特别是今广西壮族的先民。

在地理上，《墨子》所载“宜弟”之俗出于楚南、越东，地理似有分歧，越东之说亦见《列子·汤问》：“越之东有軺沐（休）之国，其长子生，则鲜（解）而食之，谓之‘宜弟’。”<sup>②</sup>若以国名“啖人”为正，则楚南较为可信；所谓越东之国或在今海南岛，也大体在“楚之南”（参后文）。先秦楚国主要在今两湖地区，楚南自然在今岭南。

食长宜弟的民族，除了楚南啖人国外，又有交趾西之“乌浒”人。《后汉书》卷八六《南蛮传》载：

其（交趾）西有噉人国，生首子辄解而食之，谓之“宜弟”。味旨，则以遗其君，君喜而赏其父。取妻美，则让其兄。今乌浒人是也。

唐李贤注引万震（三国吴人）《南州异物志》曰：“乌浒，地名也。在广州之南，交州之北。”<sup>③</sup>三国吴时期主要有交州，即今两广及越南。孙权黄武五年（226年），“分交州置广州，俄复旧”，以后又有变更，其分合情形虽较为复杂，但大致以今中、越两国之间为界，即广州在今两广地区，交州在今越南<sup>④</sup>。那么所谓“广州之南，交州之北”，恰恰就是两者中间即今广西大部地区。再由注中万震之说反推《后汉书》正文，知东汉噉人国当在交趾（今越南）之东北而非其西。

因此古籍所谓“啖（噉）人国”，可以在地理上具体化为岭南特别是今广西地区。而在民族上，乌浒人正是壮族的先民。当代学者也将《墨子》啖人之国与岭南乌浒联系，说“軺沐”当为种族名，“啖人”则以其俗称之，且“軺沐、濮铅、乌浒、鳩僚当为同类”；而“乌浒之族分布至广，人数众

① 以上参见：墨翟等撰，孙诒让间诂，孙启治点校《墨子间诂》，北京：中华书局2001年，分见上册第187—188页，下册第470页。

② 列御寇撰，杨伯峻集释《列子集释》，北京：中华书局1979年，166页。

③ 并见《后汉书》，范曄撰纪传，李贤注；司马彪撰志，刘昭注，北京：中华书局1965年，第10册，2834页。按，妻美让兄，或是初夜权风俗的遗留。

④ 参《三国志》卷四七《吴书·吴主孙权传》及卢弼说，陈寿撰，裴松之注，卢弼集解《三国志集解》，北京：中华书局1982年，910页。



多”，“岭南之横州、柳州、贵州、郁林州等皆有乌浒人，且有北至桂州、沅州，南至交州、陆州者”<sup>①</sup>。从这些地区看，乌浒、鸠僚当然就是壮族先民。<sup>②</sup>

当然，乌浒之为壮族先民还可以从地理上加以反证。如《通典》卷一八八在述及噍人国（乌浒）吃食首子以宜弟之俗后，有小字注云：“乌浒，地在今南海郡之西南，安南府之北，朗宁郡管。”<sup>③</sup>所谓在南海（今广州地区）西南、安南（今越南一带）之北的朗宁所管地，正在今南宁地区<sup>④</sup>。《旧唐书》卷四一《地理志四》亦载，岭南贵州（在今桂东贵港市一带）郁平县（今桂东玉林市一带）有“乌浒之俗”：“男女同川而浴，生首子食之，云‘宜弟’。娶妻美让兄，相习以鼻饮。”<sup>⑤</sup>《太平寰宇记》卷一六六亦说贵州风俗：“生首子即食之，云‘宜弟’。”<sup>⑥</sup>下文又载，贵州郁林县有“乌浒夷”，引《异物志》云<sup>⑦</sup>：“乌浒，南蛮之别名也。巢居鼻饮，……卖子以接衣食。若有宾客，易子而烹之。”<sup>⑧</sup>待客之际易子而烹，恐怕也是为了宜弟。这些记载都指向今岭南特别是广西壮族地区，当然也包括邻近的越南，如《太平寰宇记》卷一七〇又载交州（今属越南）风俗云：“乌浒人生长子食之，曰‘宜弟’。”<sup>⑨</sup>乌浒人不仅分布广泛，而且食人古俗完整，既吃首子，也吃老人和死者，还有一般性的猎食人群即猎头风俗（另详）。

所以从地理和民族上都可以证明，《墨子》等书所载存在食长“宜弟”风俗的民族（至少是啖人国和乌浒）就是后世壮族的祖先。桂西北壮族布洛陀经诗或麽经唱本中有食人传说，其中或有食子的情形，如《唱童灵》所谓“杀外甥（孙）的肉给外婆送礼”<sup>⑩</sup>，《欲肉》所谓“杀孙儿□□□”，《童冈歌酉那也》所谓“杀孙子去送外婆”，《孝祭父母》所谓“杀孙去敬外婆”<sup>⑪</sup>，可能均指吃食首子的习俗。

## 2. “宜弟”的原因

在食子民族自己看来，吃食首子（女）或长子（女）是为了“宜弟（妹）”，而在其他民族看来则是“损子”之举。所以《墨子》、《后汉书》等所载食首子的民族，也当即《逸周书·王会》篇所载商代南方“损子”国<sup>⑫</sup>。《赤雅》卷上“乌蛮国”条即云：“乌蛮，古损子、产（里）国，即乌浒蛮也。生首子辄解而食之，

① 参蒙文通《越史丛考》，收入《蒙文通文集》第2卷《古族甄微》，成都：巴蜀书社1993年，350—351页。

② 可再参黄现璠《壮族别称乌浒人之探讨》，《广西民族研究参考资料》第1辑，广西民族研究所编印，1981年，3—6页；本书编写组编《壮族简史》，南宁：广西人民出版社1980年，9—10页。

③ 杜佑撰，王文锦等点校《通典》，北京：中华书局1988年，第5册，5080页。

④ 参谭其骧主编《中国历史地图集》，北京：中国地图出版社1982年，第5册，《岭南道西部》，72—73页。

⑤ 刘昫《旧唐书》，北京：中华书局1975年，第5册，1738页。

⑥ 乐史撰，王文楚等点校《太平寰宇记》，北京：中华书局2007年，第7册，3178页。

⑦ 按，《异物志》有多种，如东汉杨孚《交州异物志》、三国吴万震《南州异物志》、唐房千里《南方异物志》、孟管《岭南异物志》，或其他别家《异物志》，不能确定此条所属。

⑧ 王文楚等点校《太平寰宇记》，第7册，3179页。

⑨ 王文楚等点校《太平寰宇记》，第7册，3252页。

⑩ 《唱童灵》，详参张声震主编，本书整理小组整理《布洛陀经诗译注》，南宁：广西人民出版社1991年，539—584页。

⑪ 以上《欲肉》、《童冈歌酉那也》、《孝祭父母》，收入张声震主编《壮族麽经布洛陀影印译注》，译注部分，第6卷，南宁：广西民族出版社2004年，分别详参第2008—2014，2126—2139，2323—2333页。

⑫ 此为清陈逢衡《逸周书补注》说，引自黄怀信、张懋镕、田旭东校注《逸周书汇校集注》，上海：上海古籍出版社2007年，下册，913页。

曰‘宜弟’，味旨，则献其君。”<sup>①</sup>

关于吃食长子风俗的缘由，学界有多种解释，如除去怀疑中的他人之子、信仰中危及弟妹的妖魔鬼怪，或是次子继承制度、献新尝新礼仪的反映等<sup>②</sup>。关于首子非亲生的情形，的确在古代壮族中存在，《广游志》卷上《杂志上·夷习》言僮（壮族）俗：

居室无问贫富，俱喜架楼，名之曰栏，上人下畜，不嫌臭秽。娶妇回父母家，与媯同，惟耕作收获，四时节令，方至夫家；至不与言语，不与同宿，寄宿于邻家之妇女，一二年，夫治栏成，与人私通有孕，方归住栏。大都夷人首子，皆他人所生，故夷无无子者，其种类不绝以是也。<sup>③</sup>

似乎到明代都还是他人生首子，显然不必尽合事实，但可以据推远古情况，因为这种现象就是远古时期所有民族社会从母系到父系过渡阶段的产物，在婚制上即表现为“不落夫家”的从妻居，在整个母系及父系社会初期，子女的亲生父亲常常是难以确定的。

有调查者说，旧时红水河中游都安、沂城、上林、来宾一带，壮族人在生育孩子后，就用表示父、母的字加上“第一个小孩的小名”的方式称呼，表示已上升为父母，如孩子叫“达桃”，则父母就被称为“卜（老）桃”、“姆（密）桃”，意为达桃的父、母；而对于当上祖父母的人，则在“第一个孙儿（女）的小名”前加上“公”、“婆”来称呼<sup>④</sup>。其实，这种情况至少从北宋即已存在。吴处厚《青箱杂记》卷三说：

岭南风俗，相呼不以行第，唯以各人所生男女小名呼其父母。元丰中，余任大理丞，断宾州奏案，有民韦超，男名首，即呼韦超作“父首”，……韦庶女名睡娘，即呼韦庶作“父睡”、妻作“婶睡”。<sup>⑤</sup>

宾州，即今南宁市宾阳县，正邻近上述上林、来宾一带。我们疑心，北宋神宗元丰（1078—1085年）以来，岭南壮族以子女之名呼其父母，且冠以父母之字，除了身份“上升”的意义外，或有身份“确认”的意图：这难道是要特意表明第一个孩子是某父某母所生？这可能是父母、祖父母的名字只关系到“第一个小孩的小名”的原因，应该就是社会由母系过渡到父系的“文化遗留”（Cultural Survival）<sup>⑥</sup>。汉族夫妻互称“孩子他爸”、“孩子他妈”，也可能有类似的背景和意味，但并不强调“首

① 邝露撰《赤雅》，崇祯八年（1635）薛案序，《丛书集成初编》史地地理类据《知不足斋丛书》本排印，北京：中华书局1985年，第3121册，13页。

② 萧兵《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，上海：上海文艺出版社1989年，237—241页；裘锡圭《文史丛稿——上古思想、民俗与古文字学史》，上海：上海远东出版社1996年，122—133页。

③ 《广游志》，王士性撰，周振鹤编校《王士性地理书三种》，上海：上海古籍出版社1993年，217—218页。

④ 蓝常高《略谈壮族小名的变化及其原因和意义》，《广西民族研究参考资料》第6辑，广西民族研究所编印，1986年，56页。

⑤ 吴处厚撰，李裕民点校《青箱杂记》，北京：中华书局1985年，29—30页。

⑥ “文化遗留”是泰勒提出的文化人类学术语，参爱德华·泰勒（Edward Tylor）著《原始文化》，连树声译，桂林：广西师范大学出版社2005年，11页，第三、四章。

子”。在那种难以确定是否亲生的情况下，他人所生的“首子”确可能被杀吃。

从文献记载的岭南食首子风俗看，其中虽未说明“宜弟”的原因，但我们以为，除了子女非亲生外，其缘由可能主要还在“首子”难产与婴幼儿“味旨（味美）”即“美恶”兼具的这两点上。

在生育方面，首子是难产难育的。《诗·大雅·生民》写姜嫄生周民族始祖“稷”（亦作弃，即后稷）而弃之的神话，其原因有无数解说，且不论姜嫄弃“弃”是因为易生还是难产等各种争论<sup>①</sup>，《生民》正义解释弃之“先生”（早产）云：“人之产子，先生者多难。”<sup>②</sup>知首子难产是常见现象。其实，中国古代弃子风俗在汉字“棄（弃）”中亦有反映，《说文解字》四下解释“弃”字，乃是将“逆子”装在箕筐中用双手捐弃之义，其古文为“以竦手去𠂔（逆）子”的会意字<sup>③</sup>。李孝定《甲骨文字集释》又解释说，“弃”字像纳子于容器中弃之之形，“古代传说中常有弃婴之记载”<sup>④</sup>。所谓“逆子”就是难产子，逆生亦谓寤生、横生。《左传·隐公元年》载：“初，郑武公娶于申，曰武姜。生庄公及共叔段，庄公寤生，惊姜氏，故名曰寤生，遂恶之。爱共叔段，欲立之。”<sup>⑤</sup>《史记》卷四二《郑世家》亦载：“武公十年（前761年），娶申侯女为夫人，曰武姜。生太子寤生，生之难，及生，夫人弗爱。后生少子叔段，段生易，夫人爱之。”<sup>⑥</sup>泷川资言考证：“寤，读为悟，悟，逆也。凡妇人产子首先出者为‘顺’，足先出者为‘逆’。庄公逆生，所以惊姜氏，《史》所谓生之难也。”<sup>⑦</sup>首子郑庄公的横生逆生与次子共叔段的顺生顺产，及其母亲对他们的相反态度，正可能反映了古初抛弃、杀吃首生难产子的习俗背景，就在于对难产首子的厌恶态度，恰如对非亲生子的厌恶。

岭南宜弟风俗虽没有首子常常难产之类的缘由说明，但多个民族尤其是岭南壮族、瑶族等吃食人肉风俗得以革除的一个重要原因，恰恰是儿子看到动物产崽的痛苦情状，然后与母亲产育儿女之艰难情形相比较，在这种“畜比人同”的情感触动下，最终不再吃食母亲的遗体。关于动物产崽的情感触动母题，在77例吃人传说中有34例，还有1例说鸭子下蛋，2例说羊羔跪乳，合计37例，比例近半；其中广西地区24例，在37例中又过半，其实还可加上滇东南、黔南、黔西南等地与广西邻近交界的文本16例，因为它们也可能受到广西的影响。如在桂西北南丹白裤瑶《丧俗歌》中，母亲对儿子说：“我怀你在身九个月，生了九个时辰才生下。站也站不起，坐又坐不下。手抓篱笆手打颤，脚蹬柱桩脚发麻。差点命归天！”<sup>⑧</sup>壮族《雷鼓（舞）的传说》则是描述动物产崽艰难情状的典型例子，同时也着重于跟女人分娩“首子”联系：

① 萧兵《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，217—247页。

② 毛氏传，郑玄笺，孔颖达等正义《诗经》，阮元校刻《十三经注疏》本，北京：中华书局1980年（以下简称“《十三经注疏》本”），上册，529页。

③ 参许慎撰，段玉裁注《说文解字注》，嘉庆二十年（1815年）段氏经韵楼藏版，李圣传等整理，上海：上海古籍出版社1981年，158页。此节《说文》及注有多字不能用一般字库字输入，这里是概述其意。

④ 李孝定《甲骨文字集释》，原为中央研究院历史语言研究所专刊，中华书局1987年影印，此处引自本书编辑委员会编《汉语大字典》第1卷，武汉：湖北辞书出版社、四川辞书出版社2001年，第1238页。

⑤ 杜预注，孔颖达等正义《左传》，《十三经注疏》本，下册，1715页。

⑥ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义《史记》，北京：中华书局1959年，第5册，1759页。

⑦ 泷川资言（泷川龟太郎）《史记会注考证》，北京：新世界出版社2009年（所据当为东京东方文化学院东京研究所昭和7年），第7册，2588页。

⑧ 《丧俗歌》，玉时阶整理《白裤瑶古歌三首》，原载《广西民族研究参考资料》，第3辑，广西民族研究所编印，南宁：1983年，104—107页；此据玉时阶著《瑶族文化变迁》，北京：民族出版社2005年，96—104页。

特依便把今天见到母马生小马仔时的痛苦情形，告诉了母亲。母亲听后说：“哪个做母亲的生孩子时不痛苦啊！你们三兄弟，你大哥是横着生下来的，使我死去活来，我和那另一个世界只隔着像蝉翅那样薄薄的一层。”<sup>①</sup>

这里分明说第一个孩子“是横着生下来的”，即指首子容易难产。非常清楚，岭南民族特别是壮族对女性生育艰难的情状是具有强烈感受的，据此可以推测，最初的吃食首子很可能有首子难产难育方面的考虑。也就是说，如同武姜之“弗爱”太子，难产首子确实可能遭到母亲的厌恶，厌恶情绪当然也常常发泄到非亲生的首子身上，因而都可能遭到抛弃、杀吃。

当然，作为初生儿，首子也还有其价值。晚清《点石斋画报》午集《食孩宜办》描述，上海宝山县某浴室老板或曾煮食小孩，“以滋补其身”<sup>②</sup>。且不说民间常常用胎盘疗疾保健，就岭南食子风俗言，《墨子》已言：“美则以遗其君，君喜则赏其父。”《后汉书》谓之“味旨”，皆指肉味可口则贡献君王。这与春秋齐桓公（前685—前643年在位）得食宠臣易牙首子的情形相似，《韩非子》言：

桓公好味，易牙蒸其首子而进之。（《二柄》篇）

夫易牙为君主味，君之所未尝食唯人肉耳，易牙蒸其首子而进之。（《十过》篇）<sup>③</sup>

《管子·小称》亦言：“夫易牙以调和事公，公曰惟烝婴儿之未尝，于是烝其首子而献之公。”<sup>④</sup>易牙是个佞臣，但他也是天下闻名的知味善调者，《孟子·告子上》：“口之于味，有同嗜（嗜）也。易牙先得我口之所嗜者也，如使口之于味也其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何嗜皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。”<sup>⑤</sup>看来易牙与齐桓公都着眼于初生子的滋味，可以推知岭南壮族既然可能“美则以遗其君”，那么他们在此事上也是重味的。比如《宋史》卷四九五《蛮夷三·广源州》即载，侬智高母阿侬，“僭号皇太后，性惨毒，嗜小儿肉，每食必杀小儿”<sup>⑥</sup>。侬智高是北宋桂、滇间壮族首领，其母“皇太后”嗜吃小儿肉，不仅是重味的表现，所杀儿也可能有来自下层“遗其君”者。

① 《雷鼓的传说》，李哲等口述，蓝鸿恩搜集整理，详见蓝鸿恩编《壮族民间故事选》，上海：上海文艺出版社1984年，54—57页；亦见陈庆浩、王秋桂主编《中国民间故事全集》，台北：远流出版事业股份有限公司1989年，广西卷，第2册，109—113页，题作《雷鼓舞的传说》。

② 吴友如等绘《点石斋画报》，光绪十年至二十四年（1884—1898）刊行，大可堂版，上海大可堂文化有限公司供稿、承制，上海：上海画报出版社2001年，第6册，122页。

③ 韩非撰，陈奇猷集释《韩非子集释》，上海：上海人民出版社1974年，分见上册第112，194—195页。按，首子，原作“子首”，据清顾广圻说乙正，顾说见上条《二柄》注释第36条引，119页。更有甚者是误以为“子手”，《太平御览》卷370引《班固幽通赋注》说，易牙“断其儿手以啖于君”。参李昉等编《太平御览》，原上海涵芬楼影宋本，北京：中华书局1960年，第2册，1705页。

④ 管仲撰，黎翔凤校注，梁运华整理《管子校注》，北京：中华书局2004年，中册，608页。按，此节注释第5条力辨诸书所谓“子首”当作“首子”，且联系到啖人国食首子风俗，610页。

⑤ 孟轲撰，赵岐注，孙奭疏《孟子》，《十三经注疏》本，下册，2749页。

⑥ 脱脱等撰《宋史》，北京：中华书局1977年，第40册，14217页。

如果啖人国吃食亲子有重味的成分,则“解而食之”在《墨子·鲁问》、《列子·汤问》中亦作“鲜而食之”也是可以理解的。《道藏》本《列子》唐殷敬顺释文说:“杜预注《左传》云,人不以寿死曰鲜,谓少也。”<sup>①</sup>即着眼于其“鲜”美。相似的思路是,同样的“解而食之”,在《刘子·风俗》中却是“解而食其母”,其中“其母”二字与其他文献比较似乎显然是“之”字讹误<sup>②</sup>。不过,难道没有可能是把“味旨”的首子给其生母吃食,以弥补其艰难初产带来的身体亏损?可以比较的是,《隋书》卷八一载,流求国(今台湾岛)“妇人产乳,必食子衣,产后以火自炙,令汗出,五日便平复”<sup>③</sup>。子衣即胎衣,吃食己子的胎衣是为了产后身体平复。又如,尽管猩猩群落家庭成员间也有较深的感情,但学者也曾在坦桑尼亚观察到其中存在着吃食同类新生婴儿的惨剧,这样的事不断发生,甚至可能向下一代传习,而吃过新生儿的雌猩猩却能生出个头较大的婴儿,“这大概是因为他(新生儿)的母亲消化了被残杀的婴儿的血肉的缘故”<sup>④</sup>。再如,基诺族有著名的“食人者”传说,他们也吃食胎儿,传说文本如《孕妇不吃芭蕉叶的来历》、《从食人者寨逃出的小伙》<sup>⑤</sup>,而且重要的是这里的食人者是孕妇,被食的是“又白又嫩”、“已近分娩”的胎儿,虽非自己的胎儿,但可能也有“食长宜弟”、保护己胎的意图。有学者把吃食母亲的习俗与洪水神话中兄妹生下肉团的情节联系,以为壮族相信“肉团具有一定生殖力”,“才衍生出吃女性(母亲)之肉的习俗,后又在此基础上衍变为吃人肉的习俗”<sup>⑥</sup>。其实,并没有专门的吃食母亲的习俗,食人俗中老人的肉体也难说有什么生殖力,但吃食婴儿确实可能帮助女性孕育子女。

如果首子是专为“食其母”的,则所谓“损子”亦未尝不是为了“益母”,而益母的目的又在使母体康健,以便下次能顺利孕育,所以,“损子”其实也是为了“益子”,是损首子,宜次子,即所谓“宜弟”者也。有学者说宜弟风俗或有“顺势巫术”方面的意图,以为吃了什么可以带来什么,即吃子是为了产子,是“求子食人”<sup>⑦</sup>。但为了求子又偏偏先去食子,总觉不合情理,当然若被食的不是亲生子而是他人所生,则确可能有巫术意义。若为他人所生,则不会有吃己子的情理障碍;若为难产子,也可差强近似于他人子,都有一定的厌恶“弗爱”情结。我们以为在吃食首子行为的背后,除了厌恶外,应该还有营养、健康,特别是子女孕育方面的考虑。

这倒让人想起在世界各地流传的333C型“老虎外婆”故事,其中吃孩子的妖怪往往自称外婆,有时自称母亲<sup>⑧</sup>。前述壮族布洛陀经诗或麽经唱本中就有杀(外)孙的内容,如《唱童灵》说“杀外甥(孙)的肉给外婆送礼”,《欲肉》说“杀孙儿□□□”,《童冈歌西那也》说“杀孙子去送外婆”,

① 列御寇等撰,殷敬顺释文,陈景元补遗《冲虚至德真经释文》,《丛书集成初编》哲学道家类据《湖海楼丛书》本影印,北京:中华书局1985年,第554册,39页。按,《左传·昭公五年》“葬鲜”注:“不以寿终为鲜。”见《十三经注疏》本《左传》,下册,2042页。

② 刘昼撰,杨明照校注,陈应鸾增订《增订刘子校注》,成都:巴蜀书社2008年,参第669—670页。

③ 魏徵等撰《隋书》,北京:中华书局1973年,第6册,1824页。

④ 参珍妮·古道尔《贡贝河的风云》,朱长超编译自美国《国家地理杂志》1979年第5期,郑开琪、魏敦庸编《猿猴社会》,北京:知识出版社1982年,17—19页。

⑤ 分见刘怡、陈平编《基诺族民间文学集成》,昆明:云南人民出版社1989年,60—61页;杜玉亨著《基诺族文学简史》,昆明:云南民族出版社1996年,169—170页。

⑥ 参廖明君《壮族自然崇拜文化》,南宁:广西人民出版社2002年,370页。

⑦ 参王增永《华夏文化源流考》,北京:中国社会科学出版社2005年,278—280页。

⑧ 参丁乃通著,郑建成、李惊、商孟可、白丁译《中国民间故事类型索引》,北京:中国民间文艺出版社1986年,91—99页。



《孝祭父母》亦说“杀孙去敬外婆”。壮族也有动物外婆故事《姐弟斗奸耶》<sup>①</sup>。难道这些“杀孙儿”习俗和动物外婆故事，都是早期“毒婆”、“毒母”食子习俗的反映？<sup>②</sup>

### 三、食老“为孝”

孙诒让说“啖人之名起于食子”，实际上食子只是“啖人”即食人古俗整体的一部分。因为也正是这个“啖人之国”，还有吃食老人（这里特指老死的父母）的风俗。也就是说，“啖人”风俗的内涵不仅有食长子以宜弟，甚至还有食父母以行孝。

#### 1. 文本校正

关于古代啖人国吃食父母遗体的风俗，是我们校正相关文本得出的结论，在此先作文字上的校勘，再给出相应旁证。

这种风俗亦载于《墨子·节葬》下篇：

楚之南有炎人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。

《列子·汤问》所载亦大同，惟“朽其肉”之“朽”字作“朽”，别书或作“剝”，其意均为剔、割；国名所谓“炎人”，《墨子·鲁问》篇、《道藏》本《列子》唐殷敬顺释文均作“啖人”，诸书所引亦多作“啖人”，故学者以为《节葬》篇“炎”字当作“啖”<sup>③</sup>。啖人国所啖者是其“亲戚”也即生身父母的遗体，则其国为吃死人肉的“啃老族”。

前人引用这条资料，一般是作为拾骨葬习俗来理解的，这没有太大问题，但实际上其中可能还包涵着更为原始的吃老风俗，只因文字歧误而被遮蔽。“朽”字，或音 xiǔ，与“朽”音义相同；或音 guǎ，与“𠂔”（𠂔）音义相同，所以造成“朽”字文本的歧乱。也许正是因为这种音义交叉，《刘子·风俗》篇乃谓，“其亲戚死，拆其肉而埋其骨”<sup>④</sup>。尽管传世本《博物志》卷二《异俗》仍作“朽”字<sup>⑤</sup>，但《太平御览》卷790、《太平广记》卷480引文则作“剝”<sup>⑥</sup>。“拆”、“剝”二字即偏重于尸解剔割，而非自然腐朽，故疑“朽”字有误<sup>⑦</sup>。

“朽”肉、“弃”肉之举颇令人生疑，是先“朽”再“弃”还是“朽”于“弃”中？按文意似指

① 蓝鸿恩搜集整理，流传于红水河流域壮族地区，详见蓝鸿恩编《壮族民间故事选》，66—75页。

② 还可比较的是，贵州布依族有食人传说，也有奶奶吃孙子又变成老虎，或邻居奶奶来吃小孩又变作火麻草、蚊子的故事，分别参见罗继尧讲述、卢登泽搜集的流传于镇宁县扁担山区的两则故事《婆媳吃酒》、《奶奶吃小孩》，收入苗族文学史编写组编《民间文学资料》第19集，中国作家协会贵阳分会筹委会印行，1959年，170—171页。

③ 以上并参孙诒让《墨子间诂》，上册，188页；杨伯峻《列子集释》，167页。

④ 参《增订刘子校注》，669—671页。按，《丛书集成初编》哲学杂家类据《畿辅丛书》本排印之《刘子》无“戚”字，北京：中华书局1985年，第595册，58页。

⑤ 张华撰，范宁校证《博物志校证》，北京：中华书局1980年，24页。

⑥ 分见中华书局本《太平御览》，第4册，3502页；李昉等编，汪绍楹点校《太平广记》，北京：中华书局1961年，第10册，3952页。

⑦ 从表述看，“朽其肉”仅用于此事，未见别例，亦似不成文。“朽”一般表状态，不带宾语，或带宾语为使动（《墨子》下文即言“足以朽骨”、“足以朽肉”，189页），但中夹一“其”字，则前一字似以动词较顺，此一动词也可与下面“弃”、“埋”二字相应。



弃尸荒野，待肉腐后弃肉而埋其骨，这样的风俗确实存在，也即二次拾骨重葬习俗（另详），但其特异性并不突出，尤其是朽肉埋骨的理解使其“啖人国”之称名不副实，根本没有体现其食人风俗，难道其“啖人”习俗仅仅体现于吃食首子？我们有足够的文献校勘和风俗比对资料，可以证明《墨子·节葬》及其它后续文献如《博物志》的这种“朽”肉文本所指的拾骨葬，已经不是历史的原貌，而是由于文字臆改或风俗改易导致的文本歧乱的结果。

问题的关键就在《墨子》“朽”字跟《列子》的“朽”字之间的音义交叉和文字臆改。唐殷敬顺《列子》释文称此字：“本作𠂔，音寡，剔肉也。又音朽。”<sup>①</sup>清孙诒让《墨子间诂》据此说：“殷作‘𠂔’，盖‘𠂔’之讹。《说文·𠂔部》云：‘𠂔，剔人肉，置其骨也’”<sup>②</sup>这都是值得重视的思路和意见。

按，《说文解字》四下《𠂔部》：“𠂔，剔人肉，置其骨也。象形，头隆骨也。”段注：“其《周礼》膊之、焚之、辜之之刑与？《列子》曰：‘炎人之国，其亲戚死，𠂔其肉而弃之。’《刀部》无剔字。𠂔，俗作剔。”<sup>③</sup>知“𠂔”是剔肉离骨之义。《资治通鉴》卷206载，武则天圣历元年（698），“太后命礫（阎知微）于天津桥南，使百官共射之，既乃𠂔其肉，剉其骨，夷其三族”。胡三省注：“𠂔，古、瓦翻，剔人肉至骨也。”<sup>④</sup>可以说“𠂔”字是肉被剔尽惟馀骨头的象形字，活像一个人的骨架。

其义还可有旁证。如“骨”字即由“𠂔”、“肉”（月）组成，《说文解字》四下《骨部》：“骨，肉之核也。从𠂔，有肉。”<sup>⑤</sup>林义光《文源》：“𠂔者，骨形。象肉附于𠂔。”饶炯《说文解字部首订》：“𠂔即骨之象形字，因形不显义，而骨乃加肉以著之也。人身惟头多骨，故篆象人头隆骨。”<sup>⑥</sup>此外，《说文解字》四下《𠂔部》：“𠂔，列骨之残也。从半𠂔。”段注：“半𠂔，则骨残矣。”知“𠂔”字之义与武则天对阎知微“剉其骨”近似，此字也即“𠂔”（音è）字，北宋重修本《广韵》卷五《入声·十二曷》即云：“凡从𠂔者今亦作𠂔。”<sup>⑦</sup>《说文》四下《死部》“死”字结构亦作“从𠂔、人”<sup>⑧</sup>。这就可以帮助我们理解为何《列子》“朽”字从𠂔（𠂔）、𠂔的原因，“𠂔”指与死亡及死后的剔割骨肉有关；“𠂔”则为古文“考”、“老”所从的“𠂔”，象拐杖之形，金文“𠂔”用作“寿考”之“考”<sup>⑨</sup>。“朽”字同“朽”，又有衰老、老朽之义，难道此字确实意味着剔割老人遗体？

结合《列子》旧本和《说文解字》等，我们可以推知《列子》之文在割肉意义上相对可靠，但也非必原本，而在腐朽意义也即《墨子》文意上则绝非原本。根据殷敬顺、孙诒让的意见，我们可以补正说：《墨子》“朽”字已非原貌，应是《列子》“朽”的误字；而后者很可能如段玉裁所引《列子》一样又是本作“𠂔”；或者是本作“𠂔”，后因𠂔、𠂔均指剔，亦均俗作剔，故“𠂔”讹作“𠂔”；

① 《丛书集成初编》本《冲虚至德真经释文》，39页。

② 孙诒让《墨子间诂》，上册，188页。

③ 段玉裁《说文解字注》上古影印本，164页。按，段氏提到的《周礼》之刑，参《周礼·秋官·掌戮》，郑氏注，贾公彦疏《周礼》，《十三经注疏》本，上册，883页。

④ 见司马光撰，胡三省音注《资治通鉴》，北京：中华书局1997年，下册，1662页。

⑤ 段玉裁《说文解字注》上古影印本，164页。

⑥ 林、饶二氏说引自《汉语大字典》（2001），4卷，4406页。

⑦ 见陈彭年、邱雍奉敕修《广韵校本》，大中祥符四年（1011）成书，周祖谟校，以清初张士俊泽存堂本为底本影印，附周氏校勘记，北京：中华书局1960年，上册，486页。

⑧ 以上“𠂔”、“死”二字，分见段玉裁《说文解字注》上古影印本，161、164页。

⑨ 参《汉语大字典》（2001），第1卷，4页。

又因“𠂔”与“𣦵”存在音义交叉而改作；再因其字与“朽”亦同义，终而误作“朽”；或者直接就是“𠂔”形误作“𣦵”，再形误作习见的“朽”字（三字字形也有近似处）。这些文字变异的情形大体是：“𠂔”——“𣦵”——“𣦵”——“朽”。

再进一步说，假设《墨子》“朽”字为误字，原是“𠂔”字，本意指剔肉、剔肉，那又为什么还要抛弃人肉呢？故疑“弃”字也可能存在文字歧乱。

所“弃”的首先是人骨。许慎说“置其骨”，而“置”恰恰是废弃之义，古语常言“弃置”、“置弃”。只是《墨子》之意并非是把骨头完全抛弃，而是埋葬。有学者把“𠂔”字列入反映食人之风的古文字中，并据《说文》称它“反映了古代社会以人体为宰割对象，分解人体的行为”<sup>①</sup>，但为什么其字反映了食人之风却并不明了。许慎说“置其骨”之前是“剔人肉”，而所谓“剔人肉”应该就是为了“吃人肉”。当然，“𠂔”字所包涵的食人习俗也还是不够明显的。

据《墨子》原文，所“弃”的是人体之肉，但这又是令人疑惑的：若是弃肉，又怎能谓之“啖人国”呢？

按，“弃”确为古代葬俗。《易·系辞下》云：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨。”<sup>②</sup>《释名·释丧制》：“不得埋曰弃，谓弃之于野也。”<sup>③</sup>《孟子·滕文公上》亦言：“盖上世尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之，……盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”<sup>④</sup>看来，在掩葬遗骨之前确实存在弃尸荒野的古俗。

但“弃”字在《墨子》、《列子》此节文字中的意义却颇有歧乱，若为二次葬俗，前说“朽”后说“弃”，则可谓之“弃”肉；但如果是食人俗，则“弃”字显然矛盾。按，拾骨葬也要用刀“𠂔”肉，但那时已是腐肉，是为了去除灵魂可能依附的残余皮肉。重要的是：二次葬发生在数年之后，那么在“亲戚死”的当下，对刚刚结束的生命绝无可能“𠂔”肉“弃”之，只能是“𠂔”肉“食”之，因为如果是弃尸荒野待其自然腐朽，那么显然没有𠂔肉割肉的必要。再仔细揣摩文意，所谓“乃成为孝子”的条件是恰与其他地区的习俗不同，是一种奇异风俗，但“朽其肉而弃之”只能被理解为“肉已朽再弃之”，而“朽肉”、“弃肉”均不如剔肉、食肉更显其奇异，重点应在食肉。特别重要的是，既然名之为“啖人国”（“炎人”确实无解）并以之起句，而后文乃谓弃肉，不言食人肉，岂非前言不搭后语？

因此我们疑心《墨子》所谓“𠂔其肉而弃之”中的“棄”字（古文作“弃”），也该是“食”字的形误字或风俗变异后的改字，最初文意本来是说先剔肉、食肉而后埋其骨；而在后世拾骨重葬阶段，或者是“𠂔”字讹作“𣦵”，后者再俗变作“朽”字之后，确实可能变成朽肉、弃肉、埋骨的文本，不过从“啖人国”名称来看，《墨子》最初文本指拾骨重葬的可能性相对较小，而谓食肉埋骨的可能性则相对较大。其实，《说文》释“𠂔”一节几乎就是《墨子》（或《列子》）之文的另一说法，只是前者重在剔肉、吃肉而在剔食后弃置其骨，后者重在剔食后再埋其骨。总之，《墨子》此节本意乃

① 夏渌《论古代的食人之风》，《武汉大学学报》1984年第4期，73—80页，参第76页。

② 韩康伯注（传），孔颖达等正义《周易》，《十三经注疏》本，87页。

③ 刘熙撰，毕沅疏证，王先谦等补《释名疏证补》，北京：中华书局2008年，302页。

④ 《十三经注疏》本《孟子》，下册，2707页。

谓啖人国有剔割死者肉體，吃食其肉，惟剩其骨，进而埋骨的风俗，如同“𠂔”字是剔肉剩骨的象形一样，那是一目了然的。

这样说来，《列子》文本似较准确，但也非必原本，而《墨子》此节文字中“朽”、“弃”更非原本，均当为误字或改字，最初反映的当是剔肉、食肉的人食风俗，而非风俗变异或文字歧乱后产生的朽肉、弃肉之拾骨重葬习俗。若此，则《墨子·节葬下》此节之文当校改作：

楚之南有炎（啖）人国者，其亲戚死，朽（𠂔）其肉而弃（食）之，然后埋其骨，乃成为孝子。

## 2. 相关旁证

在上述三个校改文字中，“啖”、“𠂔”二字皆有文献证据或学者论说，而“食”字却无直接的古籍校勘例证。我们以为，说“弃”字为“食”之误字，虽然似无《墨子》版本异文的“对校”材料，但从食长“宜弟”风俗、“啖人国”名称上看，是有一定依据的，可谓校勘学上之“本校”；而以《列子》、《博物志》等异文校《墨子》，是因为后世文献要么来源于《墨子》，要么它们都有共同的史源即早期民俗背景，此则可谓之“他校”；我们还可以说，此字应该能据理改正，因为还是有较多的“他校”旁证支持这一“理校”。

要检验我们对《墨子》（乃至《列子》、《博物志》等）文句的校改，除了《说文》的参证及我们的辨正外，我们不妨把它与广西东兰、龙州等地壮族《雷鼓〔舞〕的传说》中雷王的“规矩”对读：

人老死了，肉要分给众人吃，骨头要留下埋掉，这样才算尊敬老人。

口头传说几乎就是古籍文本的白话翻译，似乎就可证明我们对《墨子》文字的校释。我们不妨把《墨子》与口头传说也当成来源于相同民俗史源两种异文，因而传说也可作为古籍文字校正的“他校”材料。

当然还有更为直接的证据表明古代乌浒啖人国确实是吃食父母遗体的，也不妨视之为“他校”材料。《异域志》卷下“噉人国”条载：

噉人国，名乌浒国。按，杜氏《通典》，其国在南海之西南，安南之北，朗宁郡所管。

人生长子辄解而食之，谓之“宜弟”，味甘则献其君，君赏之，谓之忠。凡父母老则与邻人食之，遗其骨而归之。其邻人之父母老，亦还彼食之。不令自死为葬污地，食则死后免在生之业。凡娶妻美则让其兄。其人鬻头跣足，无衣，以绢缠于身，是其俗也。<sup>①</sup>

《异域志》此条的重要性在于：把《墨子》以来往往分述的食长宜弟的啖人国、朽肉埋骨的炎（啖）人国结合起来，作为一个民族即噉人乌浒国的风俗加以记叙；而最重要的则是：说乌浒对于老人尤其是即将死亡的父母，要“与邻人食之，遗其骨而归之”，“不令自死”，要与邻人“还彼食之”。这是说父母肉体是要被亲邻吃掉的。至于遗骨归之，“归”有闭藏义，《易·说卦》言，“坎”者“万

<sup>①</sup> 周致中撰，陆峻岭校注《异域志》，北京：中华书局1981年，57页。按，此书原名《瀛虫录》，实撰于明初，参校注前言第2页。

物之所归也”，正义谓“冬时万物闭藏纳受”<sup>①</sup>，在这里显然就是将肉肉食尽剩下的骨骼埋葬。若把《异域志》与《墨子》比较，可以发现二者均名噉（啖）人国，均为亲死留骨；此云免除父母在生之业，彼谓尽孝，皆是同意。则可据推：此谓吃食亲肉，则彼当亦同。就尽孝言，《异域志》先言献子肉于君，“谓之忠”，后又云吃食亲肉是为死者着想，或让妻予兄，则在“忠”外又兼具“孝”、“悌”之道了，只是这样的忠、孝、悌是并不常见的异俗罢了。

这是我们目前所能找到的唯一一条古籍资料，说及噉人国确实吃食父母遗体（从“不令自死”看甚至是先杀后食），尤显珍贵，可以纠正历来食子、食老二俗分记（至少如《墨子·节葬》篇楚南啖人国之食老、《鲁问》篇楚南啖人国者桥之食子），或朽肉、肉分歧，以及弃肉、食肉混淆等多种错讹、疑似之处。惟其撰述于元、明之际，值得我们进一步探求其更早的史源，这样的史源或许就在《墨子》之类文献中。

进一步考查，古代岭南还有与噉人国食老尽孝习俗近似的民族，或许他们相互之间也有民族关系。《海槎余录》记：

深黎，自婺岭以北有一种曰“遐黎”，其俗去黎益远，习俗又相违。居常以椰瓢蔽体，更闲弓矢。凡父母过五十，惧其老而衰也，则烹食之，云葬于腹中，以为得所。<sup>②</sup>

此条“遐黎”食老材料为此后诸书所据，如《咸宾录》卷八<sup>③</sup>、《峒溪纤志》卷上等<sup>④</sup>，但《罪惟录》卷三四《蛮苗列传·两广蛮瑶传·黎人》末尾二句乃作“云葬腹中为孝”<sup>⑤</sup>。这种葬腹为孝的观念显然与《墨子》啖人国风俗相同，也该是校正《墨子》文本的“他校”材料。

遐黎属两广“蛮瑶”，实际是在今海南岛。在唐代，鉴真和尚东渡日本到达海南岛时，即被告知“此间人物吃人”<sup>⑥</sup>；学者指出鉴真时代岛上的吃人民族，“按目前分布情况，当为俚人”，而且在岛上黎族支系大歧黎、美孚黎中也有吃人风俗<sup>⑦</sup>。原来，现今俚族即明代“遐黎”，“俚”字在黎语中读为“下”，指下方之人，即来自沿海山下或来自南方之人，今天仍分布在海南岛南部沿海，如崖县、陵水部分海岸，中心则以乐东县为主<sup>⑧</sup>。“俚”字音 xiāo，恐怕还不只是“下”、“遐”、“霞”之类的注音；也当是表意，“俚黎”吃食父母，“云葬腹中为孝”，说不定“亻”旁“孝”之“俚”字，正突显着他们是具有特殊“孝”行的民族。

遐黎显然也是外来岛上的生黎，他们不只来自山下或南方，因为在黎语中“俚”是指“住在外面

① 《十三经注疏》本《周易》，94页。

② 顾撰《海槎余录》，一卷本，嘉靖十九年（1540）自序，明正德嘉靖间阳山《顾氏明钞四十家小说》本，《四库全书存目丛书》史部地理类影印，济南：齐鲁书社1996年，第255册，259页。

③ 罗曰琮撰，余思黎点校《咸宾录》，北京：中华书局1983年，230页。

④ 陆次云撰《峒溪纤志》，《丛书集成初编》史地风俗类据《问影楼舆地丛书》本排印，北京：中华书局1985年，第3026册，11页。

⑤ 查继佐撰，方福仁标点（？）《罪惟录》，杭州：浙江古籍出版社1986年，第4册，2780页。

⑥ 真人元开著，汪向荣校注《唐大和上东征传》，北京：中华书局2000年，66页。

⑦ 参《岭南史地与民俗》，曾昭璇著，广州：广东人民出版社1994年，506—507页。

⑧ 参曾昭璇、张永钊、曾宪珊《海南省黎族人类学调查记》，广州：华南师范大学地理系2004年，132页。

的人”<sup>①</sup>。那么遐黎究竟来自哪里呢？学者以为海南岛黎人源于大陆越人，因为黎人与古代越族在文身、语言、铜鼓等方面存在共同点，海南黎地也为古代骆越一部分，黎人属骆越中之俚人，亦即岭南俚人的转称<sup>②</sup>。从本研究论题看，食老的遐黎也确有可能来自岭南地区。

前述宜弟风俗之国度，《墨子》作軻沐、啖人，《列子》作辄沐，《博物志》作骇沐，《刘子》作軻沐，“沐”亦作“休”。其地理有“越之东”、“楚之南”的差异，一般以为其地当在楚之南。不过唐殷敬顺《列子》释文说：“辄，《说文》作𦍋，猪、涉切，耳垂也。休，美也。盖儋耳之类是也。”<sup>③</sup>释文的意思是说，此一国名当据《说文》作“辄”字右部之“𦍋”字。按，《说文解字》十二上《耳部》：“𦍋，耳垂也。从耳，下垂，象形。《春秋传》曰，秦公子𦍋者，其耳垂也，故以为名。”段注据《左传》郑国有公孙辄，其人名辄，字子耳，名字相应，校正说“古本《左传》当作‘公孙𦍋’”<sup>④</sup>。既然《左传》版本有此误，那么𦍋休国确可能加“车”旁讹作辄休国，辄、軻二字皆从“车”乃与“耳”无关，軻、骇二字或因軻而再误从“亥”，于是该国之耳垂风貌乃被遮蔽。该字确实是指以耳垂为特点的民族，《广韵》卷五《入声·二十九叶》即云“𦍋耳，国名。《说文》曰：‘耳垂也。’”<sup>⑤</sup>该国又当如“聂耳国”，《山海经·海外北经》载聂耳之国，“为人两手聂其耳”，郭璞注：“言耳长，行则以手摄持之也。”<sup>⑥</sup>又如“耽耳”，《淮南子·墜形》载海外三十六国有耽耳，高诱注：“耽耳，耳垂在肩上。……以两手摄耳，居海中。”<sup>⑦</sup>《读书杂志》之九《淮南内篇》卷四考证“耽”字：“当为𦍋，今作耽者，后人以意改之耳。……后人多见耽，少见𦍋，又以《说文》云‘耽，耳大垂也’，故改𦍋为耽，而不知其与高注大相抵牾也。”<sup>⑧</sup>又如“儋耳”，《山海经·大荒北经》：“有儋耳之国。”郭注：“其人耳大下儋，垂在肩上，朱崖、儋耳镂画其耳，亦以放之也。”<sup>⑨</sup>

作为种族或其外在装饰，大耳长耳风俗分布极广（西南哀牢夷亦有之，另详），但“儋耳”之地一般在海边。《汉书》卷六《武帝纪》载，元鼎六年（前111年），平定越地，置南海、苍梧、郁林、合浦、交阯、九真、日南、珠厓、儋耳诸郡。唐颜师古注引东汉应劭说：“儋耳者，种大耳，渠率自谓王者，耳尤缓，下肩三寸。”又引三国魏张晏说其耳“状似鸡肠，累耳下垂”<sup>⑩</sup>。关于儋耳方位，《水经注》卷三六《温水》引杨氏（东汉杨孚）《南裔异物志》曰：“儋耳、朱崖，俱在海中，分为东蕃。”<sup>⑪</sup>汉武帝所置九郡即在今两广及越南地区，那么儋耳或𦍋休国既然为“东蕃”，则很可能在岭南或南越（粤）

① 参《“俚”黎的地域分布及其特征》，中南海南工作组调查《海南黎族调查情况》，第2分册（“俚”黎地区），中南民族学院少数民族文物陈列室整理编印，武汉：1956年，1页。

② 参罗香林《海南岛黎人源出越族考》，原载《青年中国季刊》1939年第1期，重庆：1939年9月，317—331页；此据补充尾注稿，罗香林《百越源流与文化》，台北：国立编译馆中华丛书编审委员会1978年，185—221页。

③ 《丛书集成初编》本《冲虚至德真经释文》，39页。

④ 段玉裁《说文解字注》上古影印本，591页。按，段氏所据为《左传·襄公九年》，杜预于公孙辄名下注“子耳”二字，《十三经注疏》本《左传》，下册，1943页。

⑤ 见周祖谟校《广韵校本》，上册，542页。

⑥ 袁珂校注《山海经校注》，增补修订本，成都：巴蜀书社1993年，283、284页。

⑦ 刘安等撰，高诱、许慎注，刘文典集解，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局1989年，上册，149页。

⑧ 王念孙撰《读书杂志》，嘉庆间王氏家刻本，南京：江苏古籍出版社1985年，807页。

⑨ 袁珂《山海经校注》，485页。

⑩ 班固撰，颜师古注《汉书》，北京：中华书局1962年，第1册，188页。

⑪ 酈道元注，杨守敬、熊会贞疏，段熙仲点校，陈桥驿复校《水经注疏》，南京：江苏古籍出版社1989年，下册，3021页。



的东部海岛或其东边附近，故谓“越之东”。从地理看，越东辄休国应该就在现今海南岛。从风俗看，辄休国民应该就是现今俚黎人，学者就说俚黎还有古代“儋耳”遗风<sup>①</sup>。至于食人习俗则稍有差别，越东辄休国仅见食子宜弟，楚南啖人国则兼食首子和老人，俚黎又仅见食老为孝（我们没有找到现当代采录的黎族食人传说）。但在地理上海南岛大体也在“楚之南”，在族源上黎人又来自大陆越族（与乌浒或壮族同源），在风俗上食子和食老也都属食人，而且俚黎“葬腹为孝”的观念恰与楚南啖人国食老尽孝者相同，所以完全可以看做是同源并流的风习。

岭南地区有噉人的乌浒和遐黎，也有“食尸虫”。《太平御览》卷951引裴氏（晋裴渊）《广州记》曰：“林任县有甲虫，嗜臭肉，人死食尸都尽，纷纷满屋，非可驱杀。”<sup>②</sup>所谓林任县未知建置情况，但据书名推知应在岭南广州之地。《博物志》卷二《异俗》载，三国魏景初（237—239年）时，有苍梧官吏说：

广州西南接交州数郡，桂林、晋兴、宁浦间人有病将死，便有飞虫大如小麦，或云有甲，尝（常）伺病者居舍上，候人气绝，便入食之<sup>③</sup>。虽复扑杀有斗斛，而来者如风雨，前后相寻续，不可断截，肌肉都尽，唯馀骨在，更（便）去尽。贫家无相缠者，或殓殓不时，皆受此弊。有物力者，则以衣服布帛五六重裹亡者。此虫恶梓木气，即以板郭防左右，并以作器，此虫便不敢近也。入交界更无，转近郡亦有，但微少耳。<sup>④</sup>

按，景初为三国北方魏明帝年号，但广州地属南方吴国，“广州西南接交州数郡”，恰好就是今广西地区。《本草纲目》卷四二《附录诸虫·啖腊虫》引《林邑国记》亦云：“广西南界有啖腊虫，食死人，惟豹皮覆尸则不来。”<sup>⑤</sup>《林邑国记》未知撰人，《补晋书艺文志》云：“《林邑国记》一卷，《文选注》、《艺文类聚》诸书多引之。每记范文事，盖晋人书也。”<sup>⑥</sup>所谓“广西南界”，亦指广州西南界，即今广西地区。这种伺食死尸“唯馀骨在”的甲虫“啖腊”，难道是岭南地区食人“异俗”的象征性暗示？其所以“非可驱杀”，“不可断截”，就因为它们之吃死人肉也是当地人民曾经的行为？而所谓布皮裹尸、板郭作器，实际就是后世兴起的丧葬习俗。在布依族传说中往往有吃人的野人，如董因传说中有半人半兽的吃尸动物“独令”<sup>⑦</sup>，《古谢经·咒牛》中有吃死者的“野人”<sup>⑧</sup>，《野毛人舞》中有吃死人的

① 参曾昭璇等《海南省黎族人类学调查记》，143—145页。

② 中华书局本《太平御览》，第4册，4223页。

③ 以上三句，原作“在舍上，人气绝，来食亡者”，此据《太平寰宇记》卷166《岭南道·邕州·风俗·飞虫》引文，王文楚等点校《太平寰宇记》，第7册，3173页。

④ 范宁《博物志校证》，25页。

⑤ 李时珍撰《本草纲目》，万历十八年（1590）初刊，光绪十一年（1885）张氏味古斋本，北京：人民卫生出版社1957年，下册，1348页。按，《太平御览》卷892引文略异，句首脱“广”字，中华书局本《太平御览》，第4册，3963页。

⑥ 见文廷式撰，汪叔子编《文廷式集》，北京：中华书局1993年1月版，卷四，上册，398页。按，林邑古国，在今越南中南部，中唐后称占城。范文，晋时林邑国王。

⑦ 参伍文义《平塘县上莫乡布依族社会历史及婚姻丧葬调查》，原载《贵州民族调查》之二（1984）；此据贵州省委、贵州省民族研究所编《贵州“六山六水”民族调查资料选编》，布依族卷，贵阳：贵州民族出版社2008年，254页。

⑧ 见《古谢经》，贵阳：贵州民族出版社1992年，347、359—365页；亦参韦兴儒、周国茂、伍文义编《布依族摩经文学》，贵阳：贵州人民出版社1997年，211—213页。



“野毛人”<sup>①</sup>。在滇东南文山州壮族吃人肉传说中，鬼、狮子、牛都要来分肉<sup>②</sup>；文山苗族还传说，“有个妖魔，专吃人间的死人”<sup>③</sup>。从这些旁证看，古代岭南的食尸虫显然是人吃人风俗的间接反映。

进一步说，我们校改的《墨子》、《列子》文字，不仅在整体上与噍人国乌浒（乃至食尸虫）风俗相印证，而且还在表述的节段上可以与壮族《雷鼓〔舞〕》的传说》对读，至于其中的“𠂔”、“食”、“孝”诸单字的含义，在口传文本中也还有其他对应的细节。如桂西北东兰县壮族蛙婆节古歌唱道：“老人还盖房，刀杀来当餐。后来开天眼，出个东林郎。别人杀父母，他夺刀不让。”<sup>④</sup>

壮族之外的文本也往往突出“刀”的意象，如桂西北南丹县白裤瑶《丧俗歌》：“古时寨上死了人，奔走呼叫像乌鸦，每人手拿一把刀，来到丧家分人肉。”“他（易俗者孝子‘老九’）妈死时人满山，手中利刀闪闪亮。”滇东南彝族《依拉葬阿妈》：“阿爷阿奶死的时候，被河对岸那几十家，提刀过河，你一块，我一块，割去烧吃了。”“听见依拉的哭声，知道她阿妈死了，家家户户磨快了刀，准备天一亮，就跨过河，来割依拉阿妈的肉去烧吃。”<sup>⑤</sup>黔南惠水县布依族《砍牛》：“老人死了，三亲六戚都要拿着刀子来割老人的肉吃。”<sup>⑥</sup>黔西南镇宁县《古谢经》：“野人（初民）要吃人肉，十人拿十把汉人打的刀，百人拿百把彝人打的刀，野人要用刀来剜老人肉。”<sup>⑦</sup>剜即着眼于割削。所以《墨子》所记应非单纯的朽肉，而是用刀𠂔肉、剔肉、割肉，那当然是为了分肉、食肉。再如不知族属的几则传说：

人一死，左邻右舍、亲朋好友趁着新鲜，这家用刀在死人身上割块肉，那家砍条腿，回家后煮着吃，说是这样死人就永远活在人的心里了。<sup>⑧</sup>

死人的尸身要用刀子割成碎块，分给亲戚、朋友和邻居们吃。亲朋好友来死者家吊孝，走时便把死人肉拎回家去。<sup>⑨</sup>

老人活到五十岁，尾巴渐渐变黄，最后落掉就死了。儿孙发现老人尾巴黄了，在还没落

① 《野毛人舞》，刘旅强讲述，唐似亮记录，收入《罗平景区景点传说》，北京：中国文联出版社2002年；此据《云南民族口传非物质文化遗产总目提要》，神话传说卷，普学旺主编，昆明：云南教育出版社2008年，下卷，194页。

② 陆元信、王松田讲述，王明富（壮族）采录《挂猪脚和跳牛头舞》，《山茶》1990年第6期，52页。

③ 吴顺洪讲述，吴永胜整理《斗魔记》，流传于广南县，《文山壮族苗族自治州民间故事》，文山壮族苗族自治州民委、文化局、文联编印，1982年，第1集，167—171页。

④ 详参覃剑萍《壮族蛙婆节初探》，《广西民族研究》1988年第1期，70—73页。

⑤ 普朝林讲述，刘德荣整理《依拉葬阿妈》，流传于马关县、文山县，详见《山茶》1986年第5期，16—17页。

⑥ 雅水公社麦打寨岑正刚口述，李砥中搜集《砍牛》，详见《民间文学资料》第32集（布依族传说故事），贵州省民间文学工作组编印，1962年，179—180页。

⑦ 此据贵州民族出版社《古谢经》，361页。

⑧ 冬恩布讲述，白泉采录《披麻戴孝的由来》，详见雪犁主编《中华民俗源流集成》，兰州：甘肃人民出版社1994年，丧葬卷，358—359页。从一些民间故事集中可以看到，“白泉”采录的几则故事都流传于河北（唐山），疑此则传说也当出自河北地区。

⑨ 伍建军搜集整理《披麻戴孝的来历》，《民间故事》2000年第9期，31页。按，《民间故事》为吉林民间文艺家协会主办月刊，不知此传说是否流传于该省。

掉之前就要把老人杀了，全家大小围着烹食，这叫“尽孝”。<sup>①</sup>

所谓这家那家“割块肉”，“砍条腿”，“用刀子割成碎块”，就突出了用刀剔割、分食遗体而非任其腐朽的风俗；至于所谓“死人就永远活在人的心里”，“吊孝”“尽孝”乃至相关的“披麻戴孝”之类的俗说，也都是《墨子》“乃成为孝子”之意，只是成为孝子的条件是用刀剔割、分食亲人的遗体。

这些是相关旧俗之古籍记载和口头传说在语句细节上的对应，还可看风俗改革前后较大范围的整体对应。绝大多数口头传说都把易俗者渲染成孝子，突出易俗的孝行，如《童冈歌西那也》说易俗者童冈做孝衣，戴孝，守孝；《欲肉》则反复出现“吝”之背孝、留孝、送孝、孝三年、孝七夜、戴孝、守孝，几乎把他当作“孝王”；布依族东英传说也突出其“大孝”之举。表面看来，易俗行为是孝行，此前吃人肉是忤逆，但这是人们丧葬观念发展以后的思路，或是“他者”旁观的视角，如果拿易俗之孝去反观旧俗，那时“鸟死鸟吃毛，人死人吃肉”（壮族麽经唱本《童冈歌西那也》、《欲肉》），也未尝不是一种后人以为然的特殊孝行。所以，《墨子》说“乃成为孝子”的条件在分食亲肉，也没有什么可以大惊小怪的。

通过上述古籍文献的文字校正，并将其与相关古籍记载及现当代搜集的民间口头传说或其他民族风俗进行比对印证<sup>②</sup>，我们不难发现学者们常常引用《墨子·节葬》文字来证明弃肉葬骨的二次拾骨葬风俗，其实是只看到了问题的一个方面，因为弃肉葬骨只是这些民族葬俗的后世变异，其原始葬俗倒可能是吃肉葬骸，确有必要进行深入的挖掘与辨正。

#### 四、古代岭南民族食人古俗的考古证据

有些学者也引用下面一个考古发现来印证广西壮族的葬俗或食人古俗，但这种引证也是不全面的。1973年，考古工作者在广西桂林市郊甌皮岩新石器时代遗址中发现人类头骨14具。其时代约在距今9000年至7500年间<sup>③</sup>。14具头骨中成年男性6个，成年女性5个，幼童3个，绝大部分成年人的年龄在60岁左右，幼年最小约4岁，最大约10岁，总体上“以老、幼占绝大多数”。在种族上，又与蒙古人种中的南亚人种（华南、东南亚）相近。最重要的是，“其中至少有四具头骨可看出有比较明显的人工伤痕”。如其中有一具完整的头骨，可能为老年女性，颅顶有近似椭圆形下陷区，有裂纹，很大可能是被棒状物猛击所致；又有老年男性，左颧骨断缺一块，很可能是被利器劈削所致<sup>④</sup>。学者还曾专门研究过其中两个幼童的年龄，他们都处于换牙期，分别约为11岁和8岁<sup>⑤</sup>。又有学者指出，“如果将甌皮岩人与现代壮族人体质特征加以比较，更容易看出他们之间的继承关系”，“甌皮岩人与分

① 叶美由讲述，庄金銮搜集整理《披麻戴孝的传说》，流传于同安一带，颜立水主编《中国民间故事集成·福建卷·同安县分卷》，同安县民间文学集成编委会1989年，153—154页。按，同安今为厦门市辖一区。

② 在印度尼西亚的巴塔人、淡洋国、麻啰奴等民族中，都有分食亲肉的尽孝习俗，另详。

③ 参北京大学、中国社科院14C实验室《石灰岩地区碳-14样品年代的可靠性与甌皮岩等遗址的年代问题》，原载《考古》1982年第2期，此据张子模主编《甌皮岩遗址研究》，桂林：漓江出版社1990年，116—117页。

④ 参张银运、王令红、董兴仁《广西桂林甌皮岩新石器时代遗址的人类头骨》，《古脊椎动物与古人类》第15卷第1期，1977年，4—13页。

⑤ 参朱芳武、卢为善《桂林甌皮岩新石器时代遗址2例儿童的年龄问题》，《人类学学报》第14卷第2期，1995年，147—150页。

布岭南地区以及江浙沿海一带的越族的后裔是基本一致的”<sup>①</sup>。

甌皮岩遗址头骨有三点值得关注，一是“有比较明显的人工伤痕”，这应该与远古的食人风俗有关，这些被人为伤损的头骨，就是古初食人之风的见证；二是年龄“以老、幼占绝大多数”，这也是吃人肉习俗的表现，因为食人古俗针对的偏偏是老年或幼儿；三是其种族，他们与南亚人种、岭南越族或现代广西壮族具有明显的类似或继承关系。这三点都应该得到强调，因为它们无不指向古籍记载和现今口头流传的岭南壮族吃食人肉的传说和风俗，这样的考古发现自然给壮族食子啖老风俗提供了旁证。

古代岭南广西民族食人风俗还另有考古证据。1997—2001年，在广西邕宁县（今为南宁市邕宁区）蒲庙镇九碗坡村发掘出著名的顶蛳山新石器时代遗址，在其第三期文化遗存（距今约8000—7000年）中发现支解墓葬，4具遗体都有被斩割支解的情形，有两个男性，年龄在40—45、17—20岁之间。有学者从考古中的割体葬仪和民族志中的食人风俗角度推测，顶蛳山墓葬可能反映了同类相食的现象<sup>②</sup>，可惜并没有注意利用广西本地的食人古俗加以论证。另有学者倒是抓住广西古代“生首子辄解而食之”的宜弟风俗，来对顶蛳山肢解葬进行解读，以为从这种葬式可以反推“解”即“斩”，“食”即“葬”，意在防止夭折的鬼魂作祟，以利弟弟的成长<sup>③</sup>。但并未着意顶蛳山墓主的年龄以确定其是否为婴、幼时期的首子，也有强解史籍以从己意的嫌疑。不过，顶蛳山遗址反映古代广西食人之风的可能性是存在的。

由此看来，根据古籍记载，至少在战国时代，古代岭南民族特别是壮族或相关民族的先民就可能存在“啖人”之俗，他们对初生首子“解而食之”，对死去的父母“舂其肉而食之”，他们以为吃长可以宜弟，吃老方是尽孝。而根据考古发现，这样的风习很可能从新石器时代即已开始。

① 参何英德《甌皮岩氏族初探》，《社会科学家》1989年第4期，引见第74—75页；亦见张子模主编《甌皮岩遗址研究》，237—238页。

② 郭京宁《顶蛳山遗址支解葬的成因初析——兼论我国古代的食人现象》，宋大川主编《北京历史文化论丛》，第1辑，北京：北京燕山出版社2008年10月版，320—328页。（原载《北京大学研究生学志》2003年第1期。）

③ 潘世雄《史籍中“宜弟”之说考释——兼释广西邕宁顶蛳山新石器时代遗址肢解葬》，《广西民族研究》2004年第4期，121—123页。

## 一个景颇族村寨的舶来信仰

——潞西市翁下村基督教情况田野调查札记

金黎燕

(云南省社会科学院民族学研究所)

翁下村<sup>①</sup>位于云南省西南端靠近中缅边界的一个山脊梁上。在行政区划上属云南省德宏傣族景颇族自治州潞西市辖地。

翁下是一个以景颇族载瓦支系人为主的村庄，2003年12月，我结束田野工作离开时，翁下村有128户、558人，其中，景颇族123户、532人，汉族5户、24人，此外还有傣族1人、德昂族1人、傈僳族1人，均未单独成户，都是女性，是景颇族家庭讨来的媳妇。

翁下村是我的老家，说它是“老家”，是因为我的父亲出生在这里，并在这里度过了他的少年及部分的青年时光。虽然父亲在1951年就被招收为“民族干部”离开了这里，并在县城芒市建立了他自己的小家，但是按照翁下村载瓦人的观念，我的父亲，乃至作为他的儿女、生长于芒市的我和我的弟妹们，依然被视为翁下村人。

我虽然没有生长在翁下村，但是对翁下村并不陌生。在我的孩提时代，在春节和老家有事的时候，父亲常携母亲及我和弟妹们回去造访。尤其在1980年代末，我开始从事民族学研究工作以后，翁下村更是我长期进行田野工作的一个调查点，我在这里做过不同专题的调查。本文便是2000—2003年我对翁下村基督教情况进行调查的一篇田野札记。

### 一

与生活在其他社会的人们一样，翁下村载瓦村民的生活也少不了宗教信仰及活动的伴随。在翁下村，我从没有听到过有人标榜自己是无神论者，“不信这样就要信那样”是我在翁下村听到人们谈论信仰问题时常说的话，这也是翁下村载瓦村民的一种世界观。目前，翁下村并存着两种类型的宗教信仰，一种是不知已经秉承了多少年代的泛灵信仰，另一种是传入时间还不长的基督教。基督教的传入，打破了翁下村村民多少年来杀牲祭祀“纳特”<sup>②</sup>的单一宗教生活传统。

基督教对于景颇族，乃至中国其他信仰基督教的民族来说都是一种舶来的宗教，只不过它在不同地区和不同民族中的传播时间和方式有所不同而已。在景颇族地区，基督教的传入是与19世纪末英国对缅甸的殖民统治相伴随的。今天我们所看到的关于基督教传入景颇族地区的历史情况介绍，大多是根据回忆资料整理而来。这些资料对它所反映的历史情况的来源几乎没有说明，不知道这些历史是回忆者的亲身经历或是回忆者的听闻还是回忆者从什么资料中承袭而来？

从目前我所能查到的中文资料看，基督教传教士最早到德宏景颇族地区活动是在1903年。这条资料是在曾经做过传教士的景颇族牧师纳排堵先生1985年发表的《基督教传入德宏与景颇文产生的

① 翁下村为化名。

② 景颇族泛灵信仰中的鬼或神灵的载瓦语称。

渊源》一文中看到的。文中这样写道：“1903年6月，法国牧师菲白勒木到潞西县东山传教。”<sup>①</sup>这是目前所能看到的最早关于基督教传教士在景颇族地区活动的资料。关于菲白勒木传教的具体情况和所取得的成果，我没有找到相关的介绍。在中文文本中，我所看到的，关于基督教传教士最早在景颇族地区取得传教成效的描述，是钱宁在《基督教与少数民族社会文化变迁》中的一段文字。他这样写道：“缅甸浸礼会勐巴坝教会的克钦族传教士德毛冬，他1907年到瑞丽县等嘎寨传教并开办了教会，在云南景颇族地区建立了第一个立足点。”<sup>②</sup>在此之后，大批传教士不断从缅甸进入德宏地区，基督教相继传播到了景颇族聚居的各个地区<sup>③</sup>。

翁下村出现村民加入基督教的情况是在2000年5月，这个时间距离基督教最早开始在德宏景颇族地区传播，已经过去了将近1个世纪。

在翁下村，我最早听到有人谈论基督教的话题是在1998年。那年的3月，在我与该村末代山官的儿子勒排早昆的一次谈话中，他提到了基督教的话题。当时，他认为，20世纪60年代中期的“文化大革命”运动，给基督教在景颇族中进一步传播提供了契机。他说：“‘文化大革命’那场运动，把景颇族的历史搞竭了、拖沓了，洞萨<sup>④</sup>也拖沓了。我们不像汉族，我们没有文字，老一辈洞萨不在了，年轻的接不上，历史也跟不上了。我们自己的根也根究不来，所以信耶稣了。”那时，他还没有信仰基督教，但是已经在读《圣经》。我在他家里看到了“香港圣经公会印发”的《圣经旧约全书》。他虽然还没有信教，但是对基督教的情况似乎已经了解得不少。他告诉我：“基督教的优点，是可以说服人。它告诉我们不要有不好的心，不准吃醉酒，不准吃毒品，不准偷，不准抢。还宣传一些新鲜的事物。哪家有事，耶稣导师就去帮助料理。出生的时候，去帮起名字、记时辰。结婚时开结婚典礼会，帮记下结婚的日子。老人死的时候，导师也来帮祷告，还帮助写下老人哪月哪日死的日期。7天一礼拜，开个会，讲讲哪一个、哪一个加入了基督教，做了什么好事。我们这些不信教的人，不如信教的人。”从谈话中，可以感觉得到他对基督教的赞赏。后来我才知道，就在这次谈话前不久，帮南教堂的传教士早卡，刚到翁下村进行过一次布道。

我真正知道翁下村有了一批基督教信徒，是2000年12月在芒海镇的帮南教堂。帮南教堂是上世纪90年代以来，基督教在潞西市景颇族地区的一个传播中心。这个教堂的早卡传导师，在上世纪50年代初外出缅甸读书，后来留居缅甸腊戍。1988年，已经年过半百的他回到帮南寨<sup>⑤</sup>定居。在调查中，他告诉我，他回来定居的目的就是传教。2000年，在一次跟他去主持一个婚礼祷告的路上，他告诉我，有一年他回帮南探亲，看到芒海镇街上有很多喝醉酒的景颇人，帮南寨子里也有很多人整天喝酒，烂醉如泥，还有不少青年吸毒、赌博，他感到非常痛心，决定回来传教，希望用信教的方式，来改变人们的行为。他说：“1988年以前，帮南寨只有4、5家人信基督教，他们归属于缅甸勐古教堂管辖。礼拜、洗礼等宗教活动都由缅甸牧师主持。”从帮南寨的几个信徒那里我了解到，从1989年开始，早卡利用晚上的时间，到帮南寨附近的拱卡、拱抗、帮达、户古、雷允等村寨去布道。1990年，他向政府申请

① 中国人民政治协商会议德宏州委员会文史组编《德宏州文史资料选辑》（第四辑），1985年，内部发行。

② 钱宁《基督教与少数民族社会文化变迁》，云南大学出版社1998年，241页。

③ 钱宁《基督教与少数民族社会文化变迁》，云南大学出版社1998年，241页。

④ 景颇族宗教祭师的载瓦语称谓。

⑤ 帮南寨为化名。



土地建盖教堂得到了批准，当年帮南寨建立了教会。当时帮南寨有8户信徒，他们凑钱买砖、瓦和木料，各家投工投劳，花了2500元人民币建起了一座简易的教堂。帮南教堂建立后，帮南寨附近的拱抗、拱卡、芒海新寨、帮南等几个过去教务归在缅甸勐古教堂管辖下的边境村寨的教徒，都归到了帮南教堂。早卡有一辆切诺基吉普车，平时搞运输，礼拜天他便驾车到潞西市各个乡镇的景颇族村庄去布道、主持圣餐和各种祷告仪式。早卡说，他现在每年都在传教上花费很多的精力和财力，他平日用吉普车跑芒海和遮放之间的客运，收入大部分都用于传教。他告诉我，开车把潞西市所有的基督教景颇族聚会点转一遍要消耗500多元的汽油，他每年投入教会的钱大约在2万元。潞西景颇族基督教总教会主任道孔告诉我：“早卡在缅甸已经取得了牧师的教职，回到国内由于还没有经过云南省基督教协会的牧师按顶礼，现在是代理着牧师的职责，他也是目前潞西景颇族中唯一可以行使牧师职权的人。1988年他回来后，几乎跑遍了潞西的景颇族村寨，在他的传道下，潞西景颇族地区的基督教有了比较快的发展。1994年开始，这个教堂每年举办一期3个月的教会培训班，培训圣经、赞美诗、景颇文，还教五线谱、吉他弹奏。来学习的人，一般是读过一两年初中的景颇族娃娃，他们大多十五六岁，不少是在家里父母很难管教的娃娃。”

帮南村也是我研究景颇族的一个田野调查点。2000年12月，我到这里驻点调查时，早卡向我讲述了他进入景颇族村庄传教的方式。他说：“到一个没有人信教的寨子去传教，初初进去的时候，是去找亲戚，与他们讲白话（闲聊），告诉他们有一种耶稣基督的教。他们听了就会去讲给别人听，我们再去的时候，就会有几个人来听。等有人要入教了，我们的布道队就去唱歌、跳舞，我们又去讲道。一开始不会有成群的人来听，一般都是一家人或一个人。”当时，他是把翁下村作为一个典型向我介绍的。他说：“只有翁下村与其他寨子不同，我们去传了3年，1年去1次，开始都没有人信。我们去了第三次以后，一下子有12家人说要同时进入（基督教）了。我们带着布道队去唱歌、跳舞，我去讲道。在我们进行活动的时候，又有12家人也说他们也要进教。像翁下村这样一次就有24家人同时入教的情况，我还是第一次碰到。”

那年，离开帮南寨后，我没有机会回翁下村，到了第二年（2001年）的5月，我回到翁下村时，看到村庄里的确已经有20多户人家信仰了基督教，只是那时还没有人接受过洗礼。翁下村的基督教礼拜长金有卷告诉我，早卡确实曾经3次到翁下村来传教，时间分别是1998年3月、1999年1月和11月。在他3次来布道的过程中，村庄里的村民都没有人入教。但是，他的布道已经打乱了村民们既有的宗教生活秩序，村民中间已经有人在串联改变信仰的问题。我的堂嫂木秧告诉我，2000年年初，村庄里有十五六户人家串联好要进入基督教，他们正准备到帮南教堂去请早卡来帮助举行入教仪式的时候，她在一次婚礼上邂逅了早卡。她说：“3月，侄女打发<sup>①</sup>那天，我跟着去怕牙寨送亲，在那里遇到了早卡。他是来这里帮助进行婚礼祷告的，侄女嫁去的那个家人也信基督教。在那里，我告诉他，我们十五六家人已经约好要进入基督教了，请他来帮助我们搞入教的仪式。但是，他不相信。他说：‘我去三次了，都没有人信，我都去得害羞了。’我对他说，你一定要来，到时候他们不加入，我一个也要入。”她说，后来他们约定，4月15日早卡到翁下村来帮助准备入教的村民举行入教仪式。4月15日，早卡和潞西景颇族基督教总会的主任道孔，带着十个青年男女组成的布道队，如约来到了翁下村。入教仪式在

① 指女孩出嫁。



16日开始进行，早卡一行人到要入教的人家，一家家去帮助进行了祷告。

## 二

基督教进入翁下村初期，村庄里没有教堂，礼拜在信徒家轮流进行。几个月后，也是基督教信徒的村医麻散，很慷慨地把他家原来经营录相生意的录相室借给信教村民作为临时教堂。翁下村里原来有三个录象室，生意一度红火，但是有电视机的村民越来越多，收钱的录相逐渐没有人看了。2001年时，三家录相室都关闭了。

设在麻散家的这个临时教堂陈设非常简单，一张破旧的三抽桌被安放在房间最里面靠墙的地方，2个插着粉红色塑料花的罐头瓶摆放在桌子上，桌子后面放着2条长木凳，看上去像一个讲坛。桌子前方摆放着七八条用竹筒砍制的低矮长凳。整个房间里看不到任何基督教的标志和象征物。到2002年底，信徒们在负责管理本村庄基督教教务的礼拜长金有卷家的场院里盖起了一个教堂，尽管这只是一间竹篱做墙的简易茅草房，但它使信教的村民有了一个专门举行宗教活动的空间。这个教堂虽然简陋，但是内部陈设比先前的临时教堂有了一些增加。房间的西端用水泥空心砖搭起了一个高出地面30公分左右的布道讲坛，讲坛中央放着一张铺着印有兰色十字架白色桌布的桌子。桌子后边的篱笆墙上挂着一块黑板，正对门的那面篱笆墙上挂着一个石英挂钟、一幅耶稣的肖像和一张印有基督教十字架标志的日历。这个教堂面积大约有50—60平方米，给人一种比较宽敞的感觉。布道讲坛的下面，摆满了各式各样可以灵活搬动的竹、木小凳。信教的村民们，每个星期天中午都聚在这里做礼拜。

调查期间，只要我在翁下村，到了礼拜的时间我都会到教堂去观察教民们的礼拜。礼拜的内容，主要是祷告、唱赞美诗、读圣经、讲道、奉献、汇报或布置教务。

2002年5月的一个星期天我参加了一次礼拜。那天下着大雨，参加礼拜的人不多，男女老少加起来只有20人。其中，男人更少，只有5人。礼拜原定在下午2点开始，但因为人来得少，一直到2点半过后礼拜才开始。在20个人中，有2个是我的堂嫂嫂、2个是我的堂侄女、1个是我的堂弟，我们金有家的人占了来参加礼拜人数的四分之一。现在村寨中基督教的负责人金有卷也是我们金有家族的亲戚，但那天他没有来参加礼拜。据说他在做小生意，经常外出，所以也经常不来参加礼拜。那天在讲台上主持礼拜的有5个人，其中有两个是我的堂侄女，她们是我堂二哥和堂五哥的女儿。我的堂二嫂告诉我，我的这两个侄女今年初都到东山乡的弄丘教堂学习了3个月的景颇文。到弄丘教堂学习景颇文，每年去学3个月，连续学3年，就能得到教堂颁发的学习景颇文毕业证书。堂二嫂告诉我：不管姑娘、儿子，只要他们想读书她都支持。而且她认为读基督教学校的费用不贵，每月只需交20元的伙食费。她说，弄丘教堂的老师还到家里来动员，让她的三女儿到缅甸的贵开教会学校读书。但是，因为她的丈夫、我的堂二哥病了，家里缺人手，所以她今年（2002年）没有同意女儿去贵开读书。她说，她三女儿的年纪还小，才16岁，准备明、后年再让她到贵开去读书。她还说，如果今年她的小儿子考不上初中，她也准备送他到弄丘教堂去读基督教学校学习景颇文和基督教的道理。堂二嫂告诉我，做礼拜时布道的人讲很多道理，教大家不要吃太多的酒，吃酒要会吃，像吃饭一样会吃对身体就没有害；还告诫大家不要偷，不要与朋友吵架。她认为这些道理对年轻人特别好。所以，她支持儿女去参加礼拜、

去教堂读书，希望他们懂得基督教的道理，好好做人。

礼拜给集体化解散之后，没有什么特别仪礼活动就难得聚在一起集体活动的村民提供了定期相聚的机会。礼拜结束后，参加礼拜的信教村民们，通常都不会很快就分散开去，他们聚在一起聊天，有时还会一起练唱歌曲。参加礼拜的人，大多数都是妇女，男人们来参加的不多。翁下村在2002年有26户教民，一般参加礼拜的人数就在20人左右，参加的男人们一般就只有两三人，有时候甚至就没有男人参加。在我所观察过的八九次礼拜中，男人参加得最多的一次也只有4个人。

基督教信仰在翁下村似乎还没有扎稳基根，从2000年4月村庄有了第一批基督教信徒开始，就不断地有人退出、不断地有人加入。到2003年3月，村庄里共有25户信教的村民，其中，最早加入的24户村民中已经有9户人家退出，又有10户人加入。

### 三

翁下村的村民对加入基督教的信仰者，是以个人为单位还是以家庭为单位划分得似乎非常清楚。礼拜长金有卷在向我介绍村庄里都有哪些人是信徒的时候，他特别向我强调了谁是以家为单位的信徒，谁是以个人为单位的信徒。以个人为单位的信徒都是妇女，她们只身入教，是因为她们说服不了丈夫或父母改信基督教。这样的人不多，在翁下村只有3个，她们中间有1个是50多岁的妇女，有2个是十八九岁的姑娘。

是不是经常参加礼拜，被教民们看成是衡量信徒是不是虔诚的一种表现。但是，即便是被信徒认为很虔诚的家庭，我也从未看到过他们家庭的全体成员都同时去参加一个礼拜的情况。通常，一个家庭就是派一个或两个家庭成员去参加。有的人家，有时甚至会派一个十一二岁的孩子去做代表。他们认为在奉献的时候，只要把自己家的那一份献上，也会得到“Garai Gasang”（上帝）的保佑。

信教的村民并没有集中在哪一个姓氏。翁下村居住着14个姓氏的村民，除姚、罗、陆3个汉族姓氏以及准瓦、藏包、直闪3个载瓦姓氏之外，其他诸如勒排、金有、朵示、梅何、丈摸、泡丈、春雷、道则8个姓氏的载瓦村民都有人信奉了基督教。这些村民为何从信传统的“纳特”改为信仰基督教，我曾经做过一些零星调查。从我所调查的情况看，改变信仰的人们各自都有自己特殊的原因。

村民金有弄家是2001年入教的，他是我的二堂哥，他的妻子，我的二堂嫂告诉我：“前几年我生病，请董萨看了很多。董萨打卦说差这样差那样，杀了很多鸡祭鬼，连鸡种几乎都杀灭了，但病仍然不会好。我刚刚好一点，还不能干重活你二哥又病倒了。你二哥病，我们把他送到遮放医院，不再请董萨看，结果医好了。我们已经知道吃药打针能治好病，所以不信鬼了。基督教宣传的是有病要看病、吃药，他们宣传的道理好，所以我们就信了。你二哥出院后，我们请弄丘教堂的老师来给他做了祷告，老师扶着你二哥的肩膀认真地做了很长时间的祷告，现在二哥的病基本好了。”

金有弄的弟弟金有当也信仰了基督教，他说：“我是2001年春节以后才信耶稣的。听传道的老师说，信了耶稣，猪、鸡养得好，人身体也会好。我家这几年，年年都有人生病，这个不病那个病，猪鸡更是很多年都养不成了。听他们宣传说，信基督耶稣经常祷告着，对人、家里的牲畜都有保佑的作用，我家就参加了。”

礼拜长金有卷也向我讲述过他改信基督教的原因。他说：解放前，在翁下村抗击铲烟与遮放土司发生的那次冲突中，他的爷爷和一个叫朵石刚则的人在路边被土司兵砍了头。那时，“还在打仗，寨子里的人就在路边上，像埋狗、埋猪一样地把爷爷埋了。以后，他就经常到我们家里面来乱了。我的阿努兰（二叔妈）疯过一段时间，是他来搞的。我的阿瓦摸（大爹）变得像一个懵人，也是他来搞的。唉！这些事情很复杂。后来，我就到处去找汉族的那些师娘、端工去看。他们说‘是因为他死的时候没有安葬好，他现在像野鬼一样，他不满意，所以经常回家来捣乱。’他们还说‘要挪坟，不然，家里还很危险’。要挪坟费用相当大，我们景颇族历史里面挪坟要怎么搞，我又问不着。很多地方的大洞萨我都去问了，他们都说‘不会挪’。汉族地理先生倒是问着了，是要花好些钱，我没有能力搞。再后来，我和二伯父商量，商量后就到能尚（官庙）那里去供猪、猪头，请能尚帮挡着，不要让他进到寨子来。搞了后没有用，现在的鬼，它想吃东西就又回来了。我左看右想，觉得这个事情非常难办。我又去看圣经书，它说，以前那些不三不四的东西，它都能够洗得干净。基督教它能够把刚才我讲的那些东西脱掉，看了圣经书后，我就加入了。”

54岁的勒排果，上世纪60年代中期，曾经在县城里的景颇族小学读过书，是村庄里同龄妇女中，汉文化水平比较高的人。她有一个儿子目前（2002年）正在缅甸的一所神学院里学习。她告诉我，她家信基督教与丈夫家的家庭历史背景有关。从她的叙述中，我知道了她丈夫的父亲勒干是个私生子，他的父亲并没有按照景颇族惯常的习俗把他收养到父亲的家族中去。母亲嫁人后，勒干从小就跟奶奶生活在一起，从他奶奶哪里知道，他是他的母亲与一个姓道则的男人所生的儿子，所以，他随那个没有对他承担过任何责任和义务的父亲姓了道则。奶奶死后，勒干在东山乡弄丘、广令、帮盖一带流浪，帮这些地方的（山）官家放牛。一次，翁下村一个叫梅何弄的人，到弄丘办事，看他老实，做活能干，就把他带回来做了梅何弄家的帮工。到了成家年龄的时候，梅何弄在翁下村给他找了一个姑娘结了婚。勒排果说：“景颇族人死了，都要被送到祖宗那里去。从我们家的祖宗来说，家不成家，祖宗的历史我们都不知道。到我们老死的时候，怕别人说‘这家的祖宗不好’，还怕别人不会念我们家的祖宗，说‘这家的祖宗是莫名其妙的’。入了基督教，人死以后干干净净，不用念，基督教只念天地。我就对我娃娃的爹说，‘你们家的祖宗不好，不干净。入了基督教，干干净净的，以后对娃娃也好。不入基督教，以后我们死去，洞萨也不会来念，因为，认不得祖宗，要把我们送到哪里去呢？入了教就清秀秀的了。’我们一家好好商量以后就加入了。”

这些信教村民的陈述，透露出他们选择基督教，是由于他们对既有的“纳特”信仰解决不了现实生活中碰到的问题而产生了迷惘。在我的观察中，其实他们对基督教的认识和了解也还很肤浅，因为，信徒中的绝大多数人阅读不了基督教的经典。目前，德宏景颇族地区基督教信徒普遍使用的《圣经》和《赞美诗》都是用景颇文出版的。在翁下村，懂得景颇支系语言的人不多，懂得文字的人就更少。信徒中，能够用景颇文进行简单阅读的人，只有2个妇女，她们小的时候在缅甸景颇族村庄的学校里读过二三年书。村庄中还有三四个十八九岁的年轻男女正在弄丘教堂开办的教会培训班。弄丘教堂教会培训班，开办于2000年，每年11月到次年的1月开班。培训班主要教授基督教知识和景颇文，连续学习3年，就能够拿到一个教会培训班的毕业证书。这个学习也是教会选拔青年送往缅甸神学院学习深造的一个基础。学习基督教知识和景颇文，他/她们对景颇文还只在初识的阶段。除此以外，包括礼拜长在内

的其他绝大多数信徒都读不了用景颇文出版的基督教《圣经》和《赞美诗》。

读不懂经文，使信教村民们对基督教的深入了解受到了限制。有的信徒虽然能够根据拼音诵读《圣经》和唱唱《赞美诗》，但是，他们并不知道表达的意思。勒排果告诉我：“现在我参加基督教时间长了，经常跟着念《圣经》、跟着唱《赞美诗》，拼读是会了、歌也会唱了，但是就是不知道是什么意思。别人说翻到第几页，唱或者是念我都会，但是在什么地方该唱哪首歌，该念哪一节，没有人告诉，我自己就不会了。因为《圣经》和《赞美诗》的内容很多，在不同的场合要念、唱不同的内容。我们虽然会念，但是不知道意思，所以，换一个场合就不知道要念什么了。”

信徒中有一部分读过小学和初中的人，他们中有人在使用汉文版的《圣经》，但是，由于汉文水平有限，要真正读懂《圣经》，还有一定的困难。礼拜长金有卷告诉我：“看圣经书，我看汉文的，我媳妇看景颇文的，我们两个看了以后，再把我们的理解又凑在一起，做礼拜时才又去布道。”

一些懂得汉语的信徒告诉我，他们听用汉文版《圣经》进行的布道，比听用景颇文版《圣经》进行的布道更容易听得懂。勒排果说：“前不久，弄丘教堂从缅甸学习回来的梅何弄来讲过一次道。他用汉话念《圣经》，用载瓦话讲解，我们觉得很好听，听得很清楚。但是，用石东话（指景颇支系语）读《圣经》我们就听不懂，不知道是什么意思。因为，我们这个年纪的人大多数都读过小学或初中，多多少少都认识一些汉字，听起来觉得容易懂。”就连只读过2年小学的女信徒孔南也说：“用汉话读的《圣经》，我觉得很好听，听得懂，比听用石东话讲的还好听。”由于信徒们学习基督教的经典存在一些困难，所以，这里在礼拜中进行布道的时候，主持人讲不出更多的内容，与帮南教堂礼拜时的布道相比，显得过于潦草和简单。

读不懂经文，似乎也成了限制基督教在村庄中进一步发展的一个因素。我的五堂哥曾经与我谈起过早卡来动员村民信仰基督教的过程以及他对这件事情的看法。他说：“去年（1998年）初1、2月和前年底，芒海的牧师来过两次，来找我们社干部联络，让我们带头把基督教信起来。但是，我认为我们这里搞不成。一个是因为芒海离我们这里远，我们这里没有人会看大山文（景颇文），不会读经书，没有可以带领做礼拜的人。不会讲经，不知道意思，大家每个礼拜只在一起坐一坐也没有意思。所以搞不成。”勒排果也告诉过我：“现在寨子有些人想入（教），但是因为不懂大山文，不会大山话，进来了又不会唱歌，也不会念（经），所以现在没有进来。”

## 四

在潞西市的景颇族地区，传教士在传教时，要求信徒们要遵守基督教的十条诫命，只不过他们把十条诫命用更通俗的语言向信徒们进行宣传。他们在传教时宣讲的十条诫命是：除上帝以外，不可以有别的神；不可以去跪拜竹子、石头等东西；不可以把上帝放在两个人吵架之间叫上帝；星期天要休息，要祷告；孝顺父母；不杀人；不侵占别人的媳妇；不偷盗；不乱讲别人的坏话；不要有私心，不是自己的东西不要。除了十条诫命外，传教士们还要求信徒们做到：不抽烟，不喝酒，不吸毒，不赌博，讲卫生。

在这些规定的约束下，信徒与非信徒之间的一些差异似乎已经开始在显现。最明显的不同，主要

表现在星期日的礼拜上。在没有非常特殊的情况下，信教的村民家庭，一般都会有部分成员停止劳动去参加礼拜。在村庄的某些传统仪礼活动中，有的信教村民开始不吃祭祀过“nate”的牺牲。送给亲戚家的、与祭祀有关的礼物被改为用钱来代替。有的村民家婚丧仪礼也改为了基督教的方式。例如，村医麻散父亲的丧礼和早昆儿子的婚礼，都采用了基督教式的典礼。

翁下村信教村民对教规的实践并不是划一的，精神层面的规定似乎在实践中做得距离教规要求要更为接近一些，而对物质层面规定的实践似乎距教规的要求还有更大的距离。尤其不抽烟、不喝酒，对信徒来说，在生活实践中是比较难做到的方面。所以，村庄中的非信徒对信徒在这些方面也颇有微词。他们认为“基督教宣传的好，不抽烟、不喝酒、不偷、不吵架，但是，就是做不到。”他们还有的人认为：“寨子里信耶稣的人里面，也有人吃4号（海洛因）、有人喝酒，甚至有人偷东西。”传教士对目前村庄中有部分教徒不能遵守教规的情况，有他们自己的看法。早卡传教士认为“传教要慢慢来”。他说“基督教的宣传是讲道理，不打骂，不强制，对不能完全遵守教规的人，我们不强迫，因为基督教不是强制戒烟所和戒酒所，要慢慢来，让他们用心去体会。让年轻的人慢慢自觉接受、遵守；老年人改不了，就让他们继续喝酒。”

信教村民对于教规，有他们自己的观点。有人认为，“受过洗礼的人，才需要严格遵守教规。因为，洗礼过的人违反教规，罪过就会加倍。”我的三堂嫂说：“教规是好的，但是自己做不到，因为管着家务事，有时候嘴话多，难免会和别人吵架，会得罪人，所以暂时还不洗礼。”

基督教与载瓦人本土宗教之间存在着争斗，这种争斗以信徒与非信徒之间的矛盾呈现。在翁下村，信教村民和非信教村民之间的关系，除了私下的一些微词外，几乎感受不到有什么明显的矛盾或冲突。在日常生产和生活中，两种不同信仰的人，仍然相处和睦。这与我去过的一个叫帮坝的载瓦人村庄十分的不同。

2001年初，我跟随着代理牧师早卡到帮坝村去进行一次布道，我明显感觉到，那里的信教村民在心理上有很大的压力。他们特别关心政府在宗教方面有什么样的政策，特别想清楚地知道他们信仰基督教是不是触犯了国家的法律。那里的信教村民告诉我，帮坝村里不信教的村民非常反对基督教，从2000年开始，他们就不再与信教的村民进行劳动换工。一些不信教的村民还挖苦信教的村民说：“你们信上帝就不用劳动了，上帝会赐给你们吃的、穿的，你们等着吃、等着穿就行了。”帮坝的信徒认为，村干部对他们也另眼相看，有时专门在礼拜天派出义务工，如果信教的村民不去出义务工，一天要交15元钱的罚款，信教的村民有时候只能违反教规，去参加礼拜天的劳动。

然而，在翁下村，信教村民所处的环境与帮坝相比似乎要宽松得多，这里还没有发生过不信教的村民不与信教的村民换工的情况。当然，这也许与翁下村有的信教村民不严格遵安息日的教规有一定关联。在翁下村，农忙季节，为了不耽误工时，存在一些信教的村民依然到田地里劳动的情况，其中，也不乏已经经过洗礼的信徒。

## 五

与不信教的村民相比，信教村民外出参加活动的交际空间有了拓展。潞西的景颇族基督教信徒，



每年过圣诞节、元旦和丰收节3个节日。在欢度这些节日的时候，村庄里的信徒就有了走出村庄的机会。

元旦，一般由各个聚会点为单位组织活动。在帮南聚会点，元旦前一天晚上就开始举办文艺活动，到晚上11点半，参加活动的教徒到教堂集中祷告。12点一过，进入新年后，参加活动的教徒从教堂出发，乘拖拉机到附近的寨子拜年、联欢。元旦，聚会点在教堂组织赛跑和打篮球等体育活动。翁下村距离所属的弄丘聚会点比较远，元旦由信徒们在教堂自己组织活动，到了深夜12点，年轻的男女信徒就会到村庄里每个信教的人家去拜新年。

丰收节，在每年的11、12月稻谷收割完毕后举行，日期没有具体规定。届时，信徒们各自带着自己家收获的新米，到教堂凑在一起做一顿饭庆祝。2003年的丰收节，翁下村的信教村民是到旁边的怕连寨，与那里的景颇族教友一起庆祝的。

在潞西市，信仰基督教的景颇族有一个自发的教会组织——“潞西景颇族基督教总教会”，它负责管理和协调整个潞西市景颇族的基督教教务。这个总会设在帮南教堂，上面提到的早卡和道孔都是总教会的负责人。每年圣诞节，景颇族总教会都统一组织欢度圣诞节的活动，地点在潞西市景颇族的12个聚会点轮流。各个聚会点内部每年也组织自己的圣诞活动。圣诞期间的活动，主要是讲经布道和文艺演出。除此以外，总教会每3年还联合汉族、傈僳族的教会组织举办一次各族信徒一起欢度的圣诞。圣诞的日期是与国际接轨的，在每年的12月25日。潞西市汉、景颇、傈僳3个民族的信徒联合欢度圣是从1994年开始的，每3年由一个民族负责组织。1994年的第一次联合圣诞节由景颇族负责组织，地点在帮南教堂；1997年，第二次联合圣诞节由傈僳族负责组织，地点在中山乡的木城坡教堂；2000年第三次联合圣诞节原定由汉族（芒市机关）组织，但是因为他们没有举办的地点，所以转给景颇族组织举办，地点在芒海镇的雷允寨。

2001年12月24日，我从帮南寨来到遮放镇的盘山寨<sup>①</sup>参加潞西景颇族基督教总会在这里举办的圣诞节，在这里与翁下村的7个信徒不期而遇。翁下村距离盘山寨30多公里，他们是乘坐礼拜长金有卷驾驶的手扶拖拉机来的。7个人里面，有5个妇女，她们中有2个四十多岁的中年妇女，有3个十六七岁的未婚女孩，其中一个是我二堂哥的三女儿。2个男人，一个是礼拜长金有卷，一个是勒排果23岁的儿子勒山。

这是一次称得上热闹的圣诞，来自25个村庄的370多个景颇族信徒参加了这次圣诞聚会。潞西汉族教会派来25人的代表团参加了活动；瑞丽和缅甸勐古的景颇族教会也有代表参加这次活动。

我与帮南寨的女信徒木宽在24日上午11点多钟，赶到盘山寨外山坡上的那片举行圣诞活动的小树林时，这里已经热闹非常了。在进入这片树林的岔路口，有一个用竹子搭建的崭新的牌坊，上面写有我看不懂的景颇文，问同来的木宽，她也不懂景颇文。进了这个门坊，林荫小道两边摆满了傣族人经营的小吃摊。走过20多米，上了一个高坎，这里的树林被砍出了一片空地，空地边有一间简易的茅屋，这里是盘山寨的教堂，现在成了圣诞节活动的“接待站”。茅屋门边摆放着两张桌子，桌上分别用汉语写着“洗礼人员登记处”、“来宾报到处”。在来宾报到处报到，每人交24元伙食费，就可以享用两天的集体伙食，还能够领到一个用景颇和汉两种文字书写着“普天同庆圣诞佳节来宾证”的胸牌。

早卡、道孔等总教会的负责人已经提前2天在这里忙碌了。道孔向我介绍说，这次圣诞是由西山

① 盘山寨为化名。



乡的帮坝聚会点承办的。他说，盘山寨只有30多户人家，信教的只有7家。这是一个深受海洛因危害的村寨，到2001年年底，村庄里已经有18个青壮年男人因为吸食海洛因死亡。在这里举办圣诞节，是为了带动盘山寨的人信教，让他们觉醒、远离4号（海洛因）。

圣诞活动从24日下午开始，到26日中午结束。这期间，每天上午和下午分别有一场布道，晚上也有布道活动和文艺演出。在24日晚，文艺演出开始前，一个30岁左右，被大家称为赵老师的汉族教会的女传道人，用普通话在临时教堂的讲坛上进行了布道。她给大家讲述了耶稣诞生的故事。她在布道中说：“我们在座的各个民族，不管是汉族、景颇族、傣族，都是弟兄姐妹，今天我们欢聚在这里是为了庆祝耶稣的圣诞。有3个博士在耶稣诞生的时候去看过耶稣，他们都带去了礼物。我们今天来庆祝耶稣的圣诞，也不应该空着手来，也应该带着礼物。只有给主带来了礼物，主才会保佑。今天，我们带来的礼物应该是奉献。”这个传道人的演讲非常赋有感染力，她在演讲的过程中，不断地以提问的方式，让大家与她互动，加入到她的布道中来。在其他几场布道中，早卡和缅甸勐古来的牧师都演讲得非常精彩，布道的主要内容主要围绕坚信上帝，听从上帝教诲，遵守教规，发展生产，教育孩子等几个方面进行。

24日下午，布道结束后，早卡对18个报名参加洗礼的人进行了2个小时的布道。他告诫即将进行洗礼的人，接受了洗礼就必须严格遵守十条诫命，每个星期都要去参加礼拜，接受了洗礼的人，不能咒人、骂人。他告诫妇女，接受了洗礼，说话就不能大声大气，要有礼貌。他问，有没有人后悔，后悔现在退出还来得及。在报名进行洗礼的18个人中，有翁下村的金有卷、勒山和我堂二哥的三女儿木瑞。木瑞才17岁，我问她，参加洗礼家里人是否同意？她心事重重地说：“我没有和家里人说，妈妈还不知道。”金有卷好像也有不少顾虑，他问我：“参加洗礼没有什么关系吧？怕不怕什么？”他还告诉我，他参加洗礼的目的是为了可以去帮助别人祷告。

洗礼在25日中午2点进行，地点在距离庆祝圣诞节场地不远的一条河里。出发前，即将进行洗礼的人们聚合在临时教堂里，早卡在这里为他们进行了祷告。1点30分，他们与帮南教堂培训班的学员们排成一队开始出发，沿一条田间小路去往河边。队伍来到了有一块巨石兀立的河边停下，这里的河段事先已经经过了清理，河水齐腰深。培训班的学员在弄丘教堂长老的带领下，站到了巨石上，他们每人手中都拿着《赞美诗》。参加洗礼的队伍中，有2个年纪比较大的妇女，其中一个有70多岁，在2个男青年的搀扶下，沿着坑坑洼洼的小路，手拄拐杖、颤颤巍巍地来到洗礼的河边。

洗礼开始，早卡和帮坝寨的礼拜长勒吞下水来到河中央，他们都穿着拢基<sup>①</sup>，戴着景颇支系男子用的格子纹饰包头。仪式开始，站在巨石上的学员们唱起了《赞美诗》，早卡站在河中做了祷告。洗礼的人们排成一行，一个个顺次趟水来到早卡身边。早卡把右手放在受洗者的头顶上，问：“愿意不愿意接受洗礼？”被洗礼者回答：“愿意。”早卡便拦腰抱住受洗人的腰，把他/她们仰面浸到河水里，让河水浸过全身。礼拜长勒吞站在旁边，帮助早卡把受洗的人扶起，并用一块毛巾给他们擦干脸上的水。我堂二哥的女儿木瑞是洗礼者中最年轻的一个，在整个洗礼的过程中，她的表情都非常严肃。金有卷排在洗礼队伍的最后，快轮到他时，我看到他双眼紧闭。金有卷、勒山和木瑞是翁下村第一批接受洗礼的人，这次盘山寨邂逅，使我有机会用照相机拍下了他/她们接受洗礼时的珍贵镜头。

① 男式筒裙。

# 白、汉、彝关系语素分析

汪 锋

(北京大学中文系、中国语言学研究中心、茶马古道研究网)

## 绪 言

我们以最严格的标准来界定原始彝语、原始白语和上古汉语之间的关系语素，从普遍对应上讲，要求所比较的原始彝语形式在所有彝语方言中都有分布支持，原始白语的形式也要同时得到西支白语和东支白语的支持；从完全对应上讲，在声韵调三方面都得到对应的支持。（陈保亚 1996；1999a；1999b；Wang 2006；汪锋 2006）我们将三者的关系语素分为以下几种情况：三者共有的关系语素；彝语和汉语共有而白语无；彝语和白语共有而汉语无；白语和汉语共有而彝语无。下文逐一分析。

## 一、彝、白、汉三者共有关系语素

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
石头	43	l <sub>o</sub> 8	dro4	石	djak	1
舌头	139	hlɔ2	drɛ4-	舌	djat4	1
母亲	219	mɔ6	mɔ2	母	məg2	2
犄角	263	khru1	qɔ4	角	kruk4	1
老虎	304	lɔ7	lɔ1b	狸	rəgl	
树，柴	534	si8	sjen1	薪	sjin	1
五	801	ɲuɔ4	ɲu2	五	ɲag2	2
九	805	gu2	tɕu2	九	kjəgw2	
天	910	ʔni6	nji4	日	nit	2
我	928	ɲɔ1	C-ɲɔ3	我	ɲad2	1
白	1006	phru1	bæ4	白	brak	1
死	1089	ʃi1	sji2-	死	sjid2	1
等待	1264	hlo6	dju2	待	dəg2	
洗（衣）	1713	tshi4	s <sup>h</sup> e2(a)	洗	sid2	2

以最严格的要求，彝语、白语和汉语共有的关系语素数量不多，只有 14 个，说明三者的分化年代是比较久远的，肯定超过了汉语方言分化的时间（参见 徐通锵 1991）。值得注意的是，在这 14 个关系语素中，落在核心语素集的数目占到 11 个，达到 79% 的比率。在核心语素集中，高阶核心语素的比率更为突出，占 11 个中的 7 个，而低阶的只有 4 个。从这个数量的分布情况来看，一方面说明了核心语素比非核心语素更为稳固，同时，另一方面也说明了核心语素中高阶的保留率比低阶的保留率更高。

## 二、彝汉关系语素，白语无

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
拇指	110	mɒ6	—	拇	məg2	
兔子	292	hlɒ6	—	兔	thag3	
二	798	ni9	—	二	njid3	1
吃	1198	dzup4	—	咀	ɕag2	1

彝语与汉语共有，而白语没有的关系语素数量很少，只有4个。这更像是偶然因素造成的独特共享存古，而不像是独特的共享创新。在4个关系语素中，高阶的核心语素占到了一半，说明它们很难是接触造成的，如果是汉语和彝语接触造成的，应该观察到更多的非核心关系语素。

值得注意的是关系语素“兔子”，赵衍荪（1982：159）将其列为白语和彝语共有的同源词。他的做法是列出一个白语方言（文中没有明说是何种方言）中语素和数个彝语或者彝语支语言中与之相似的语素形式。这样的排列方式很有启发，但不是严格地通过对应规则的建立确认关系语素的手段，这样的做法常常容易将晚期的借用当做同源词。在我的原始白语尝试重构中，根据九个白语方言的“兔子”的语素音形，发现其中韵母不合对应规律，更像是晚期借用，或许来源就是彝语，而且是各自在不同时期借入的，如下表：

词目	TL	EQ	GX	EG	JM	JX	DS	ZC	MZL
兔子	tho55 lɔ33	tho24 lo43	tha°44 la°44	tho55 lo22	tho55 lo22	tho°55 lo°44ts 33	tho°55 lo°44ts 33	tho55 lo44	tho55 lo44ts 33

因此，在我的原始白语重构中就没有“兔子”的原始形式（Wang 2004；2006），就更谈不上白语和彝语的关系语素了。

## 三、彝白关系语素，汉语无

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
脑髓	132	?no7	no2	—	—	
侄子	234	zup4	di4	—	—	
猪	284	va7	de4	—	—	
虱子	356	ʃe1	ɕi4	—	—	1
茶	454	lɒ9	drɔ1	—	—	
木板	512	phe9	pæn2	—	—	
病	1160	nɒ1	bæn3	—	—	
嚼	1424	Nkhup4	dzo4	—	—	

彝语与白语共享，而汉语没有的关系语素有8个，比彝语与汉语共享，而白语没有的关系语素的数量有增加，其中也有1个高阶核心语素。造成这种状况的原因除了偶然因素造成的共同遗存以外，

或许也有地域性原因造成的共同遗存, 比如: “猪”和“茶”, 可以从上表中看出, 原始彝语和原始白语的形式不相似, 却得到完全对应的支持, 说明早期的彝语和白语可能共享有这一早期遗存, 而在汉语中失落了, 而后, 随着白语和彝语各自的方言分化, 这一遗存保持着对应规律, 但变得越来越不相似。

#### 四、白汉关系语素, 彝语无

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
sun	2	—	ni4	日	nit	1
moon	4	—	ɲua4	月	ɲwjat	1
star	5	—	sjæn1	星	siŋ	1
cloud	7	—	ɲɔ1b	雲	gwjən	1
wind	9	—	pren1	風	pjəm	2
snow	12	—	s <sup>h</sup> ue4	雪	sjat	2
earth	22	—	di3	地	diar3	1
soil; earth	40	—	t <sup>h</sup> u2	土	t <sup>h</sup> ag2	
sand	44	—	s <sup>h</sup> rɔ1	沙	srar	1
silver	52	—	ɲen1b	銀	ɲjin	
body	73	—	ts <sup>h</sup> ren1	身	srin	
belly	96	—	pju4	腹	pjəkw	1
hand	107	—	s <sup>h</sup> ru2	手	st <sup>h</sup> jəgw2	1
skin	120	—	be1	皮	bjiar	
bone	133	—	qua4	骨	kət	1
lung	143	—	p <sup>h</sup> ra4	肺	p <sup>h</sup> jad3	
heart	144	—	sjen1	心	sjəm	1
liver	145	—	qaŋ1	肝	kan	1
intestine; guts	149	—	droŋ1	腸	drjaŋ	2
bladder	150	—	p <sup>h</sup> u1	泡	p <sup>h</sup> rəgw	
excrement	151	—	sri2	屎	st <sup>h</sup> jid2	
corpse	162	—	ts <sup>h</sup> oŋ1	喪	smaŋ	
person; human being	167	—	ɲen1b	人	ɲin	1
woman	174	—	no2	女	nrjag2	1
soldier	179	—	kroŋ1	軍	kjən	
guest	213	—	q <sup>h</sup> æ4	客	k <sup>h</sup> rak	
father	218	—	bo2(b)	父	bjag2	2
grandson	224	—	s <sup>h</sup> uaŋ1	孫	sən	
cattle	254	—	ɲu1b	牛	ɲjiak	
hoof	264	—	bā1	蹄	bjan	
horse	268	—	mæ2	馬	mrage2	
sheep(general)	274	—	no1b	羊	laŋ	
dog	289	—	q <sup>h</sup> uaŋ2	犬	k <sup>h</sup> ian2	1
chicken	293	—	qe1	雞	kig	
monkey	308	—	suaŋ1	猴	sən	
leopard; panther	310	—	baŋ4/5	豹	pagw3	

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
mouse	320	—	sro2	鼠	st <sup>h</sup> jag2	
fish	351	—	ŋola	魚	ŋjag	1
scale	352	—	qæ4	甲	kráp	
leech	364	—	tsji4	蛭	tjit	
ant	365	—	bril	蚍	bid	
bee	367	—	p <sup>h</sup> juŋl	蜂	p <sup>h</sup> juŋ	
tree	372	—	drw3	樹	djug3	1
willow	382	—	yw2	柳	rəgw2	
thorn; splinter	391	—	tshje3	刺	tshjig3	
paddy rice	403	—	gɔl	禾	gwar	
rice straw	408	—	ma4	秣	mat	
wheat	410	—	mw4	麥	mrək	
vegetable	420	—	ts <sup>h</sup> w3	菜	ts <sup>h</sup> əg3	
onion; scallion	423	—	ts <sup>h</sup> uŋl	蔥	ts <sup>h</sup> wuŋ	
garlic	424	—	s <sup>h</sup> uaŋ3	蒜	san3	
ginger	425	—	koŋl	薑	kjaŋ	
vegetable oil	446	—	ju1b	油	ləgw	
cloth	462	—	s <sup>h</sup> ɛ4	綑	sik	
comb	481	—	sro1	梳	srag	
pillar	513	—	drw2	柱	drjug2	
door	514	—	mɛ1b	門	mən	
bed	526	—	droŋl	床	dzrjaŋ	
boat; ship	602	—	jen1b	船	djan	
chisel	607	—	dzo4	鑿	dzak	
rope	619	—	s <sup>h</sup> o4	索	sak	2
sickle	624	—	jen1b	鐮	ram	
speech; words; language	651	—	doŋl	唐	daŋ	
ghost; spirit	669	—	kro2	鬼	kjəd2	
mark; trace; track	695	—	tsuŋl	蹤	tsjuŋ	
outside	714	—	ŋua4	外	ŋwad3	
three	799	—	s <sup>h</sup> aŋl	三	səm	2
four	800	—	sji4	四	sjid3	2
seven	803	—	ts <sup>h</sup> ji4	七	snjit	
eight	804	—	pra4	八	priat	
hundred	824	—	pæ4	百	prak	
thousand	826	—	ts <sup>h</sup> jen1	千	ts <sup>h</sup> in	
piece	839	—	troŋl	張	trjaŋ	
classifier	845	—	q <sup>h</sup> ɔ2	顆	k <sup>h</sup> ad2	
bag	881	—	noŋ1b	囊	nak	
classifier(house)	889	—	qæn1	間	kran	
wide	966	—	ts <sup>h</sup> rul	粗	ts <sup>h</sup> ag	
high	968	—	qaŋl	高	kagw	
low; short	969	—	bri2	庫	big2	
long	972	—	droŋl	長	drjaŋ	1
thick	980	—	gw2	厚	gug2	2

词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
deep	982	-	s <sup>h</sup> reŋ1	深	st <sup>h</sup> jəm	
round	990	-	ɤuen1b	圓	gwjan	1
straight	1003	-	tuen1(a)	端	tan	2
black	1005	-	ɣu4	黑	hmək	1
red	1007	-	t <sup>h</sup> ræ4	赤	sk <sup>h</sup> jiak	1
yellow	1008	-	ɤoŋ1b	黃	gwaŋ	1
early	1018	-	tsu2	早	tsəgw2	
sharp	1020	-	ji3	利	rjid3	
dry	1028	-	qaŋ1	幹	kan	1
watery	1031	-	ts <sup>h</sup> jæn1	清	ts <sup>h</sup> jiŋ	
new	1050	-	s <sup>h</sup> jen1	新	sjin	1
hot	1062	-	ne4	熱	nat	1
stinking; smelly	1070	-	t <sup>h</sup> ru3	臭	k <sup>h</sup> rjiəgw3	
sour	1072	-	səuaŋ1	酸	san	
bitter	1074	-	q <sup>h</sup> u2	苦	k <sup>h</sup> ag2	
astringent; like unripe	1078	-	sri4	澀	srəp	
to rake(the fields)	1132	-	bæ1	耙	brag	
have eaten one's fill	1148	-	pu2	飽	pəgw2	
hug	1149	-	bu2	抱	bəgw2	
to plait	1156	-	pren1	編	pin	
patch(clothing)	1161	-	pu2	補	pag2	
step on; tread	1168	-	da4	蹋	dap	
hide	1169	-	dzon1	藏	dzaŋ	
to poke; insert	1171	-	bə4	揷	bət	
eat	1198	-	ju4	食	djək	1
put on(the shoes)	1212	-	tro4	著	trjak	
get; acquire	1263	-	tu4	得	tək	
fly	1318	-	pje1	飛	pjəd	1
divide; share(things)	1319	-	pjen1	分	pjən	
be on the other side of (a river)	1343	-	qæ4	隔	krik	
plough; till	1347	-	tso4	作	tsak	
to hook	1348	-	qu1	鉤	kug	
drink	1370	-	yü2/ũ2(b)	飲	?jəmx	1
pick up(food with chopstick)	1413	-	gæ4	夾	kiap	
to water/sprinkle/ irrigate	1422	-	ɔ4	沃	?akw	
teach	1425	-	qaŋ1	教	krəgw	
to bark	1432	-	bræ4	吠	bjad3	
open	1461	-	q <sup>h</sup> ũ1	開	k <sup>h</sup> əd	
cry	1485	-	q <sup>h</sup> ɔ4	哭	k <sup>h</sup> uk	
peppery	1489	-	ts <sup>h</sup> jen1	辛	sjin	
old	1493	-	ku2	老	rəgw2	2
(water flow)	1502	-	gu1	流	rəgw	2



词目	索引	原始彝	原始白	汉字	OC	词阶
to leak	1506	-	yɯ3	漏	rug3	
sell	1517	-	ɠu1	賸	kjag	
stroke; touch	1525	-	mɔ4	摸	mak	
whet(a knife)	1526	-	mɔ1b	磨	mar	
chop(firewood)	1552	-	p <sup>h</sup> ɔ3	破	p <sup>h</sup> ar3	
float	1553	-	bu1	浮	bjəgw	2
cut/rip open	1561	-	p <sup>h</sup> æ4	派	p <sup>h</sup> ak	
ride	1566	-	ɠu1	騎	gjar	
scatter(seeds)	1597	-	sa4	撒	san	
seep	1601	-	t <sup>h</sup> ro4	蠹	t <sup>h</sup> rjak	
kill	1602	-	ɕ <sup>h</sup> a4	殺	sriad	1
shoot(an arrow)	1611	-	droŋ4	射	djiag3	
lock(the door)	1656	-	sɔ2	鎖	sar2	
shave(the head)	1668	-	dzjæn3	淨	dzjiŋ3	
lick, lap	1674	-	dzri2	舐	djiŋ2	
listen	1681	-	tɕ <sup>h</sup> æn1	聽	t <sup>h</sup> iŋ	1
press; push down	1745	-	ja4	壓	?rab	2
to itch/tickle	1749	-	noŋ2	癢	lan2	
weave; knit	1799	-	tru4	織	tjek	
use or lean on(a walking stick)	1803	-	tru2	拄	trjug2	
catch; capture	1813	-	kæ4	格	krak	
paint	2105	-	ts <sup>h</sup> ji4	漆	ts <sup>h</sup> jit	
stomach of birds	2109	-	ts <sup>h</sup> u3	嗦	sag3	

白汉共享，而彝语缺少的关系语素远远大于以上其他类型，数量达到了 133 个，其中核心语素共 42 个，高阶 29 个，低阶 13 个。这说明白语和汉语的关系比和彝语的关系要近得多，也就是，在谱系分化图上，二者分化的时间远比彝语分化出去的时间要晚。

在白汉关系语素中，有意思的是六畜类，其中有：牛、马、羊、犬、鸡，缺猪，而从上文中可以看到，“猪”是彝语和汉语共享的关系语素，而在白语中没有。陈保亚（2000：37）总结了六畜在考古中发现的早晚，以公元前 5000 年为界，将猪（公元前 5500 年）和狗（公元前 5100 年）作为早期家畜，而黄牛、水牛、鸡、羊、马则为晚期家畜。具体如下（共有的关系语素以 + 表示）：

时间	六畜	汉语	白语	彝语
前 5500 年	猪（广西甑皮岩）	+	-	+
前 5100 年	狗（河北磁山）	+	+	-
前 5020 年	黄牛（陕西北首岭）	+	+	-
前 4400 年	鸡（江苏青莲岗）	+	+	-
前 4300 年	羊（陕西半坡）	+	+	-
前 1700 年	马（河南二里头）	+	+	-

如果按照陈保亚（2000）的原则，汉语和彝语在早期六畜（猪）上有对应，但在晚期六畜上没有

对应,但汉语和白语在早期六畜(狗)和晚期六畜上都有对应,如果稍微调整早晚的分界线,即猪为早期,其他都为晚期,那么,汉语和彝语的关系语素就体现为遗传的关系,而汉语和白语的关系语素就体现为借用关系。那么,六畜关系语素反映的情况就与以前根据词阶法和不可释原则的判断有矛盾,在汪锋(Wang 2004; 2006b)中,汉白关系语素是遗传下来的,而且汉白彝三者的关系是((汉,白)彝)。

如何解决这个矛盾呢?有两个思路:1,关系语素的判定有问题,例如,汉白关系语素中其实是有“猪”的,但是根据声母的对应层次,将其判定为晚期借用,但如果考虑音韵的层次互动中双向扩散的可能(Wang and Lien 1993),声母的晚近并不一定能决定词汇的晚近;还有一个值得注意的问题是,由于白彝关系语素和汉彝关系语素的数量少,难以进行时间层次上的区分,因此,其中有可能有借用层次的混入,如果“猪”就是从汉语中借用的,那么上述矛盾也就不存在了。2,六畜作为自然词聚来作为语源关系判定方法的有限性。上述考古发现的早晚其实并不合适按照简单的线性来排列,因为考古地址分布上有较大的差异,比如,公元前5500年最早的发现猪的遗址是广西甑皮岩,而公元前5100年在河北磁山发现狗和猪,两地相距甚远,以7000多年前南北的交流状况来说,目前不能证明北方的“猪”之命名一定比“狗”早。然而,目前看来,我们并不能确定究竟哪一种思路更为合适。

## 五、小 结

从上面1—4节的讨论可以看出,白语、彝语和汉语三者既有共同的关系语素,各自两两之间又有第三者没有的关系语素,而尤其以白汉关系语素而彝语没有的数量最为突出。这样的分布显示出三者同源分化时,彝语最早分化出去的景象。但在其中仔细考察六畜语素构成的自然词聚时,发现了数据处理上的矛盾,这说明目前的语素研究中无论在对应的分析上还是在语源关系的判定方法上还有进一步探讨的空间。

## 参考文献

- 陈保亚 1996,《论语言接触与语言联盟》,北京:语文出版社。
- 陈保亚 1999a,《汉台关系词声母有序规则对应表》,《语言学论丛》第22辑,北京:商务印书馆。
- 陈保亚 1999b,《20世纪中国语言学方法论》,济南:山东教育出版社。
- 陈保亚 2000,《汉越(侗台黎)六畜词聚文化有阶分析》,《民族语文》第4期。
- 陈保亚 2001,《从数词词聚有阶分析看汉台核心一致对应关系词的语源性质》,第34届国际汉藏语会议论文,昆明,2001年10月。
- 黄布凡等 1992,《藏缅语族语言词汇》,北京:中央民族学院出版社。
- 李方桂 1971,《上古音研究》,北京:商务印书馆 1980年。
- 石锋、潘悟云编 1999,《中国语言学的新拓展》,香港:香港城市大学出版社。
- 汪锋 2006,《汉、白、彝语之比较研究——兼论白语的源流》,北京大学博士后报告。

徐琳、赵衍荪 1984, 《白语简志》, 北京: 民族出版社。

赵衍荪 1982, 《白语的系属问题》, 《民族语文研究文集》, 西宁: 青海民族出版社。

赵衍荪、徐琳 1996, 《白汉词典》, 成都: 四川民族出版社。

郑张尚芳 1999, 《白语是汉白语族的一支独立的语言》, 石锋、潘悟云编 (1999)。

Baxter, W. H. 1992. A handbook of Old Chinese phonology. Berlin: Mouton De Gruyter.

Gong, Hwang-cherng. 2002. Collected papers on Sino-Tibetan linguistics. Taipei: Institute of Linguistics (Preparatory Office), Academia Sinica.

Wang, Feng. 2005. On the genetic position of the Bai language. *Cahiers de Linguistique - Asie Orientale* 34.1: 101-127.

Wang, Feng. 2006. Comparison of languages in contact: the distillation method and the case of Bai. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.

Wang, William S.-Y. & Chinfa Lien. 1993. Bidirectional diffusion in sound change. In *Historical Linguistics: Problems and Prospectives*. ed. Jones, Charles. London: Longman Group Ltd.: 345-400.

# 白语言说动词 $ts\sigma^{42}$ “说” 的语法化<sup>①</sup>

赵燕珍

(云南大学中文系)

语法化通常是指语言中意义实在的词转化为无实在意义、表语法功能的成分的过程或现象(沈家煊, 2005)。实词虚化是最基本也最常见的语法化现象。语言类型学的研究表明, 言说义动词语法化是不少语言共有的现象。白语也不例外。 $ts\sigma^{42}$  “说” 是白语里最常用的言说动词之一, 使用频率极高, 且逐步语法化出其他很多用法。本文拟以白语南部方言(云南省大理市下关西窑社区)为例, 分析白语言说义动词  $ts\sigma^{42}$  “说” 的语法化轨迹。文中所用语料均为笔者母语。

## 一、实义动词 $ts\sigma^{42}$ “说”

与白语中其他可以接对象宾语的言说义动词, 如  $\zeta ua^{44}$  “说”、 $t\zeta a^{33}$  “讲” 不同,  $ts\sigma^{42}$  “说” 虽然是表示言说义的实义动词, 可以独立做谓语, 但必须用来引出话语。可以接直接引语(a、b、c), 也可以接间接引语(d、e):

- a.  $p\sigma^{33} \eta i^{55} ts\sigma^{42}$ : “ $\eta i^{55} ne^{44} thu^{55} \eta ie^{21}, \eta a^{55} yu^{44} t\sigma^{21} mu^{33}$ . ”  
他 也 说 您 拿 下 去 我 们 吃 否定前缀 不  
他也说: “您拿下去, 我们不吃。”
- b.  $ka^{55} khui^{55} su^{44} ts\sigma^{42}$ : “ $me^{44} yu^{44} \sigma^{44} ua^{55} t\zeta i^{35} yu^{35}$ . ”  
几 个 就 说 买 吃 它受事格 几 斤 来  
几个人就说: “买几斤吧。”
- c.  $ko^{33} tu^{21} ts\sigma^{42}$ : “ $\eta i^{55} t\zeta he^{44} kv^{44}, \eta i^{55} t\zeta he^{44} kv^{44}$ . ”  
两 个 说 您 先 坐 您 先 坐  
两人说: “您先坐, 您先坐。”
- d.  $n\sigma^{33} ts\sigma^{42} t\zeta i^{33} nu^{33} ta^{33} nu^{55} n\sigma^{44} nu^{55} n\sigma^{33} ka^{44} nu^{55} si^{35} a^{44} ta^{35} t\zeta hi^{44} yu^{35}$ .  
你 说 田 这 片 你领格的 话题标记 你 把 你领格 书类称后缀 抬 出 来  
你说这田是你的, 你把字据拿出来。
- e.  $\eta a^{55} zu^{44} xu^{33} nu^{55} su^{44} ts\sigma^{42} \eta a^{55} zu^{44} xu^{33} n\sigma^{44}. pa^{55} lu^{44} ts\sigma^{42} pa^{55} zu^{44} xu^{33} n\sigma^{44}$ .  
咱 们 村 里 话题标记 就 说 咱 们 村 里 的 他 们 话题标记 说 他 们 村 里 的  
咱们村就说是咱们村的, 他们呢说是他们村的。

① 本文是云南省教育厅一般项目“大理白语虚词研究”(2011Y146)的阶段成果。

## 二、引语标记

引出引语的实义动词  $tsɔ^{42}$  “说” 意义泛化以后，可以用在  $tʃa^{33}$  “讲”、 $pie^{44}$  “问” 等含言说义实义动词后。作为连动结构中的后项动词， $tsɔ^{42}$  “说” 是引语标记，引出言说内容。可以是直接引语（a、b、c），也可以是间接引语（d、e）。由于  $tsɔ^{42}$  “说” 与前面动词的语义部分重合，已开始弱化，删去  $tsɔ^{42}$  “说” 后，整句语义不发生改变。

- a.  $pa^{55} tse^{21} tʃa^{33} nu^{55} tʃa^{33} tsɔ^{42}$ : “ $nu^{55} ku^{44} ɲa^{55} nu^{55} na^{55} su^{44} za^{44} ɲie^{21} tu^{21} no^{44}$   
他们 要是 讲 的话 讲 说 话语标记 给 我们 话题标记 你们 就 回 去 前面  
 $ne^{44} ku^{44} ɲa^{55}$ .”

拿 给 我们

他们要是说的话就说：“给我们的话你们就在我们回去之前拿给我们。”

- b.  $pu^{55} vv^{33} ɲi^{21} su^{44} tʃa^{33} mu^{55} tsɔ^{42}$ : “ $tshv^{44} ɲie^{21} nu^{55} a^{33} tu^{44} a^{55} za^{33} nu^{55} tʃe^{55} si^{55}$   
他 领格 妻 个 就 讲 宾语助词 说 出 去 话题标记 看 得 什么 话题标记 见 事  
 $zu^{55} si^{55}$ .”

应 事

他的妻子就对他说：“出去的话，看见什么要随机应变。”

- c. “ $no^{33} ke^{35} nv^{33} na^{33} tʃhi^{44} ɲi^{55} o^{55} mu^{33} ?$ ”  $a^{44} tu^{21} pie^{44} tu^{21} tsɔ^{42}$ .  
你 怕 用 烂 气 或者 没有 一个 问 个 说  
你可能没用好力气吧？”两个人互相问。

- d.  $po^{33} tʃa^{33} tsɔ^{42} ta^{21} a^{44} lu^{44} tsi^{55} a^{44} ko^{44} a^{44} ko^{44} tsi^{55} tʃhe^{44} uo^{35} lu^{44}$ .  
他 讲 说 桃 类称后缀 话题标记 一 簪 一 簪 方式助词 睡 完 语气词  
他说桃树一簪一簪地躺倒了。

- e.  $ɲo^{33} tʃa^{33} ko^{44} (< ku^{44} o^{44}) tsɔ^{42} ɲo^{33} ɲie^{21} na^{55} ɲi^{21} pa^{55} mu^{55} ʃa^{35}$ .  
我 讲 给 他 受事格 说 我 去 那 个 他们 那里 闲  
我跟他说我去那人家玩。

## 三、示证标记

### 1. 自我表述标记

$tsɔ^{42}$  可以在句首，作引出自我表述内容的标记，可以是重申自己的观点或事实，如 a、b，也可以是首次表达自己的观点或意见，如 c、d、e：

- a.  $tsɔ^{42} ʃy^{33} u^{55} no^{44} no^{33} no^{44} tʃho^{33} a^{44}$ .  
说 水 点 宾语助词 你 别 玩 语气词

(我说) 你别再玩水了。

- b. tsɔ<sup>42</sup> na<sup>33</sup> (< nu<sup>33</sup> ʒa<sup>33</sup>) si<sup>44</sup> ke<sup>44</sup> tɔ<sup>33</sup> nu<sup>55</sup> pu<sup>33</sup> ʔɔ<sup>35</sup> me<sup>44</sup>, na<sup>55</sup> pu<sup>33</sup> tɕhe<sup>55</sup>.

说 这 样 程 度 价 大 话题标记 不 消 买 你们 不 听

(都说) 这么贵就不用买了, 你们不听。

- c. tsɔ<sup>42</sup> a<sup>33</sup> tu<sup>44</sup> na<sup>55</sup> tɕɔ<sup>42</sup> a<sup>33</sup> tɕho<sup>55</sup> lu<sup>44</sup> tsɔ<sup>42</sup> tse<sup>55</sup> yu<sup>44</sup> ne<sup>21</sup>.

说 看 得 虽 然 说 看 好 语气词 说 怎么 吃 个

看着是好看, 但是不好吃。

- d. tsɔ<sup>42</sup> ŋɔ<sup>33</sup> a<sup>33</sup> tu<sup>44</sup> pa<sup>55</sup> nɔ<sup>44</sup> pu<sup>33</sup> tu<sup>21</sup> lu<sup>44</sup> a<sup>33</sup> tɕho<sup>55</sup> lu<sup>44</sup> le<sup>55</sup>.

说 我 看 得 他 们 的 那 只 是 看 好 语气词 语气词

我看见人家的那只挺好看的。

- e. tsɔ<sup>42</sup> nu<sup>55</sup> ŋɔ<sup>33</sup> tsu<sup>35</sup> na<sup>55</sup> ke<sup>44</sup> pie<sup>44</sup> lu<sup>44</sup> xɛ<sup>42</sup> !

说 话语标记 我 在 你们 隔壁 焦点标记 语气助词

我就在你们旁边啊!

## 2. 引述标记

tsɔ<sup>42</sup> 还可以用在句末作表引述的标记, 可以是直接引述, 即复述他人话语的内容, 如 a、b, 也可以是间接引述, 即不是全部照搬别人的话语, 而是转述话语大意, 如 c、d。若删去 tsɔ<sup>42</sup>, 则句子信息来源不明。

- a. “ŋa<sup>55</sup> a<sup>33</sup> ki<sup>44</sup> ŋi<sup>55</sup> tu<sup>44</sup> ! ŋa<sup>55</sup> a<sup>33</sup> ki<sup>44</sup> ŋi<sup>55</sup> tu<sup>44</sup> ! ” tsɔ<sup>42</sup>.

我们 看 见 您 不 得 我们 看 见 您 不 得 说

(他们说: ) “我们看不见您! 我们看不见您!”

- b. “ŋie<sup>35</sup> (< ŋie<sup>21</sup> a<sup>55</sup>) na<sup>44</sup> khi<sup>44</sup> thu<sup>55</sup> pa<sup>55</sup> mu<sup>55</sup> ” tsɔ<sup>42</sup>.

去 哪里 拿 讨 他们 宾语助词 说

(什么) “哪里问他们要”。(引述的是听话人之前说过的话)

- c. a<sup>44</sup> zu<sup>42</sup> pu<sup>55</sup> ti<sup>33</sup> mu<sup>33</sup> xɔ<sup>55</sup> (< xu<sup>55</sup> ɔ<sup>55</sup>) tsɔ<sup>42</sup>.

阿如 他 领格 爹 没有 实现体 了 说

听说阿如他爹去世了。

- d. nu<sup>55</sup> mɔ<sup>33</sup> ʒa<sup>55</sup> (< ʒa<sup>44</sup> yu<sup>35</sup>) lo<sup>44</sup> tsɔ<sup>42</sup>.

你 领格 妈 回 来 了 说

听说你妈妈回来了。



## 四、标句词

作为引接内容宾语的  $ts\sigma^{42}$  “说” 进一步泛化之后，可以用在  $mi^{33}$  “想”、 $zu^{33}ki^{44}$  “知道”、 $zi^{33}ui^{42}$  “以为” 等表思维心理的非言说义动词后，引接表心理活动内容的宾语从句，可以直接引述心理活动内容（a、b），也可以间接引述心理活动内容（b、c、d）。其中  $ts\sigma^{42}$  “说” 虽然仍处于连动式后项动词的位置，但已不承担言说义动词的行为意义，而是作为一个引导从句的标句词。

- a.  $pu^{55} ko^{33} ph\sigma^{55} m\sigma^{33} su^{44} t\phi huo^{35} t\phi hi^{55} ts\sigma^{42}$ : “ $xa^{55}, nu^{33} ne^{21}, na^{55} sa^{55} te^{44} p\sigma^{33} tsi^{55}$   
那 两 公婆 就 生气 说 哈 这个 咱们 相打 他 话题标记  
 $t\phi i^{33} na^{55} tso^{21} mu^{33} \dots\dots$ .”

拉 咱们 否定前缀 不

那两公婆就生气：“哈，这个人，咱们打架他不拉咱们……”

- b.  $\eta\sigma^{33} tu^{35} ni^{21} tsi^{44} mi^{33} tu^{44} ts\sigma^{42}$ : “ $a^{44} m\sigma^{33}, nu^{55} ma^{35} ka^{44} tse^{21} tsi^{55} a^{55} za^{33} mu^{55}$   
我 自己 想 得 说 唉呀 话语标记 话语标记 把 缝 成 什么 宾语助词  
 $xu^{44} nu^{33} t\phi u^{33}$ .”

似的 这 样

我自己想：“唉呀，怎么缝成了这个样子。”

- c.  $\eta\sigma^{33} mi^{33} tu^{44} ts\sigma^{42} se^{35} lu^{35} nu^{33} khui^{55} zi^{35} kua^{44} khui^{55} n\sigma^{44} a^{33} xi^{44}$ .  
我 想 得 说 鲜 清冽欲滴的样子 这个 腰 个 上 看 不好

我想这么鲜艳的（腰带），（系在）腰上不好看。

- d.  $pa^{55} ko^{33} tsi^{33} the^{44} nu^{55} zu^{44} ki^{44} ts\sigma^{42} pu^{55} m\sigma^{33} pio^{33}$ .

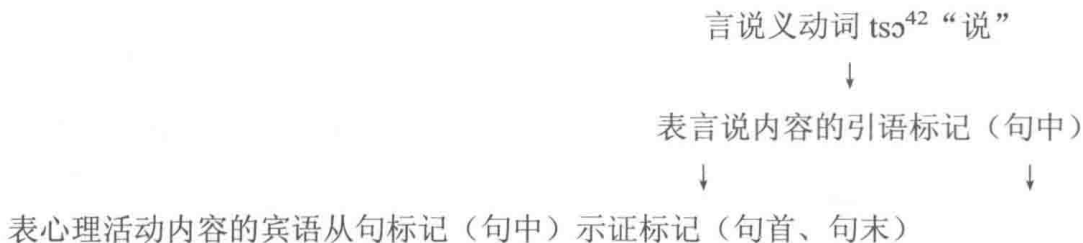
他们 两 姐妹 话题标记 知道 说 他<sub>领格</sub> 妈 不是  
姐妹俩知道那不是她们的妈妈。

- e.  $pa^{55} a^{44} si^{55} zi^{33} ui^{42} ts\sigma^{42} pa^{55} te^{44} \sigma^{44}$ .

他们 还是 以为 说 他们 打 他<sub>受事格</sub>  
他们还以为是人家打他了。

## 五、小 结

综上所述，白语的  $ts\sigma^{42}$  “说” 由言说义动词逐渐语法化：首先，作为引出话语的实义动词  $ts\sigma^{42}$  “说” 语义逐渐泛化后，可以用在其他表言说义的动词后，作为引语标记，引出言说内容；进一步语法化之后可以作为提示信息来源的示证标记——在句首的自我表述标记和在句末的引述标记。 $ts\sigma^{42}$  “说” 的言说义虚化之后还可以与非言语动作义动词后作宾语从句的标句词，即：



## 参考文献

方梅《北京话里“说”的语法化——从言说动词到从句标记》，《中国方言学报》2006年第1期。

林华勇、马喆《廉江方言言说义动词“讲”的语法化》，《中国语文》，2007年第2期。

刘丹青《汉语中的一个内容宾语标句词》，中国社会科学院语言研究所《庆祝〈中国语文〉创刊50周年学术论文集》，商务印书馆，2004年。

刘鸿勇、顾阳《凉山彝语的引语标记和示证标记》，《民族语文》，2008年2期。

沈家煊《“语法化”研究综观》，吴福祥主编《汉语语法化研究》，商务印书馆，2005年。

随利芳《语法标记“说”和“道”》，《解放军外国语学院学报》，2007年第4期。

# 香格里拉县次恩丁村纳西语音系研究<sup>①</sup>

Alexis Michaud 徐继荣

【法国国家科学研究院口传语言与文化研究所（LACITO）；

云南大学人文学院中国少数民族语言文学专业】

## 一、引言

### 1. 次恩丁村的地理位置、历史与语言概况

本文描写的是云南省香格里拉县（前中甸县）三坝纳西族乡东坝行政村次恩丁自然村的纳西语方言<sup>②</sup>。三坝纳西族乡位于香格里拉县东南部，地势西北高东南低，以东坝、白地、哈巴三块不平整的坝子而得名。次恩丁村位于东经 100.05 度、北纬 27.48 度。此村子的纳西语地名为 [ts<sup>h</sup>ɿl ɣuɿ tɕɿ]，汉语名称“次恩丁”为音译。东坝称作 [kɕɿɿdy]。整个三坝地区纳西语称作 [buɿdɕɛɿ]。香格里拉县称为 [ndʒɿɿdy]。

村子里有十个社，有杨、徐、李、和四姓。当地人认为，杨姓是最早迁来到此处的纳西族。据 1950 年代的调查<sup>③</sup>，三坝区东坝乡“姓杨的原来住在丽江，是木氏土司的百姓”，16 世纪丽江木氏土司征服中甸以后迁来东坝。据当地口传家谱，徐姓是来自四川姓徐的一名汉族的后代：那个人到次恩丁村上门，按当地习惯，其子应该姓母亲的姓，但那人不接受这个规矩，要求他的后代也要姓徐。姓徐的皆有纳西族身份，与杨姓、和姓还未发现有语言区别，母语皆为纳西语。

和姓为少数，关于其迁徙历史，还不清楚。“次恩厂姓和纳西族原是木氏土司在安南、东炉房办银矿时的矿工，后因停矿，便留居在此地。”<sup>④</sup>（这里“次恩厂”的“厂”应该是一个印刷错误，手稿的“丁”被看成“厂”。）

但在当地笔者没有听到这个说法。历史上，安南确实有矿工移民的记录（比如现在安南尚有钨矿）。据当地说法，次恩丁纳西族是这个地区来得最早的纳西族，应在矿工移民之前。

当年的移民矿工形成了一个相当特殊的村子，位于大坪子。这里有银矿、铅锌矿、金矿，人口众多，现还可以见到数千个坟墓痕迹。但过了几百年，至 20 世纪初，由于矿渣多、矿物少，那个村子灭绝了。

李姓则为汉族，母语为西南官话。

① 本文为作者们 2009 年以来合作的成果，我们非常感谢徐继荣的导师、云南大学人文学院中文系副教授杨立权与发音合作人徐耀坤先生（调查时年龄 85 岁），希望本文能对次恩丁纳西语的保护与传习能有帮助。

② 因为纳西语方言学研究还处于相当初步的阶段，所以我们不敢下结论，某个地方的语种应该叫做“方言”还是“土语”。因此，我们在本文不区分这两种概念，一律用“方言”这个词。

③ 云南民族调查组《中甸县三坝区东坝乡纳西族解放前社会历史和经济生活》，郭大烈主编《纳西族社会历史调查》第三辑，昆明：云南民族出版社 1988 年，23 页。

④ 同上注。

## 2. 前人的调查研究与次恩丁方言在纳西语方言中的位置

1956—1958 年大民族调查时,东坝是其中一个调查副点<sup>①</sup>。东坝的纳西语被划分到丽江坝土语(见《社会历史调查》方言分布图),这符合以上关于当地纳西族从丽江坝迁来的历史假设。

遗憾的是当年的调查资料没有出版。关于三坝的民族学类调查研究相当丰富<sup>②</sup>,但语言学调查相对较少。据我们所了解,次恩丁自然村等东坝村子的纳西语调查研究至今尚属空白。大家知道,为了深入了解一种语言的历史,需要尽可能多的方言详细资料,而且每个方言需要被看成一个独特的研究对象:描写一种方言的目的,不是找出其“特色”,而首先是描写一个完整的共时系统。如:对一个熟悉丽江坝纳西语的人来说,次恩丁的 /bi:/ “去”, /mɿ:/ “天” 会显得很特别,因为在丽江坝的发音为 /bu:/ “去”, /mu:/ “天”。大家会注意到它跟其他方言的表面相同之处,如“去”这个词在宝山纳西语方言、木里拉热话 (/laɪzeɪ-ʂaɪvæɪ/, 也称作木里水田话,我们根据自称在本文将其称作“拉热”)、永宁方言 (/naɪ-zwɿɪɪ/, 也称作“摩梭话”,我们根据自称在本文将其称作“永宁纳”)也都是 /bi:/。但为了理解这种情况,首先需要将次恩丁纳西语的音位系统归纳出来,视其在整个词汇中的元音分布等情况。本文的一个重要目的就是想为次恩丁纳西语资料记录和分析打一个坚实的基础。为此,本文作者已经采用了本文所介绍的分析方式来注释一篇次恩丁纳西语的故事,供给所有对这个资料感兴趣的人士。有需要者可以在互联网查看“四行翻译”并听到录音<sup>③</sup>。

我们在下文分别介绍次恩丁纳西语的声调(第2节)、音节(第3段)与我们认为特别值得注意的一个音位对立(第4节)。

## 二、次恩丁纳西语的声调

次恩丁纳西语单音节词上表现为三种调类。其发音为低 [ɿ, <sup>11</sup>]、中 [ɿ, <sup>33</sup>]、高升 [ɿ, <sup>35</sup>]。进行音位归纳时,可将高升调分析为一个简单的高调。这三种调类跟丽江坝其他方言(如笔者所调查过的古城文化乡冷不罗村方言<sup>④</sup>,下文简称作“冷不罗纳西语”)有很直接的对应关系,见表1。

① 和即仁、和志武《纳西族的社会历史及其方言调查》,云南民族调查组主编《纳西族社会历史调查》第三辑,昆明:云南民族出版社1988年,120页与第三张图(在书的前几页,没有标页号)。

② 郭大烈、杨福泉《近期纳西族研究述评(附:纳西族研究著作选录)》,杨福泉主编《纳西学研究论集》,昆明:云南民族出版社2009年,427—441页。

③ 徐继荣与 Alexis Michaud (米可)《癞蛤蟆儿子的故事》,2009。可以通过 LACITO 研究所的资料库查看: [http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/languages/Naish\\_en.htm](http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/languages/Naish_en.htm)。或: [http://crdo.risc.cnrs.fr/exist/crdo/michaud/nbf/crdo-NBF\\_TOADCHILD.xhtml?mediaUrl=http://crdo.risc.cnrs.fr/data/michaud/TOADCHILD.wav](http://crdo.risc.cnrs.fr/exist/crdo/michaud/nbf/crdo-NBF_TOADCHILD.xhtml?mediaUrl=http://crdo.risc.cnrs.fr/data/michaud/TOADCHILD.wav)。

④ Boyd Michailovsky and Alexis Michaud, “Syllabic inventory of a Western Naxi dialect, and correspondence with Joseph F. Rock’s transcriptions,” *Cahiers de linguistique - Asie Orientale* 35, no. 1 (2006): 3-21.

表 1. 次恩丁纳西语的声调（附：与冷不罗纳西语的对照关系）

1a: 单音节词

语音	音位归纳	例子	汉语词意	英语词意	冷不罗纳西语
高升 中至高	H (高)	[xuɿ], [laɿ], [tʰaɿ]	“湖”，“打”， “他家”（同音： “可以”）	lake; to strike; 3COLL (homophone: may)	tʰaɿ (高调) “可以” tʰaɿɿ (升调) “他家”
中	M (中)	[x u ɿ], [laɿ], [tʰaɿ]	“去了”，“老 虎”，“贴”	go. PST; tiger; to stick to	[huɿ], [laɿ] (中)
低	L (低)	[x u ɿ], [laɿ], [tʰaɿ]	“雨”，“手”， “别(禁止格)”	rain; hand; PROHIB	[huɿ], [laɿ], [tʰaɿ] (低)

1b: 双音节词（“+”符号表示两个音节的界限）

语音	音位归纳	例子	汉语词意	英语词意
中至高 + 中至高	高 + 高	fɿɿɿkʰɿɿɿ	鼠年	year of the rat
中至高 + 中	高 + 中	nuɿɿɿmeɿ	心	heart
中至高 + 低	高 + 低	fɿɿɿtsɿɿ, tɕiɿɿtsɿɿ	老鼠，云	rat; cloud
中 + 中至高	中 + 高	tɕɿɿɿxɿɿɿ	生锈	to rust
中 + 中	中 + 中	niɿɿmeɿ, ɕɿɿdzɿɿ	太阳，奶奶	sun; grandmother
中 + 低	中 + 低	mbeɿɿbaɿ	雪花	snowflake
低 + 中至高	低 + 高	koɿɿtoɿɿ	上面	above, on top
低 + 中	低 + 中	kuɿɿtɕʰɿɿɿ	陨星	meteorite
低 + 低	低 + 低	mvɿɿɿɿuɿ	脚跟	heel

表 1 表明：次恩丁纳西语的调类少于丽江大研镇、冷不罗等地点的纳西语。后者方言的第四个调类（升调）是一个创新，起创一些语法作用，在词汇里（除借词外）很罕见<sup>①</sup>。这方面，次恩丁比起丽江坝有四个调类的方言更保守。

总的来说，次恩丁纳西语的声调系统很接近大研镇、冷不罗等方言，只不过与后者方言还有一个语音上的小区别：其高调发成 [中至高] 的升调。我们在下文一律采用接近事实发音的写法，将这个调类写作中至高的升调：ɿɿ。

次恩丁纳西语没有多少变调现象，这一点接近丽江坝不同方言如大研镇、冷不罗等等（永宁纳语、拉热话反倒有丰富的变调现象<sup>②</sup>）。我们所发现的声调变化有以下两类：

(i) 否定词 /mɿ/ 在低、高升调动词（或形容词）前发为 /mɿɿ/，而在中调前则发为 /mɿɿɿ/，如：/mɿɿɿkʰuɿɿɿ/ “不放”，/mɿɿɿndzɿɿɿ/ “不吃”，/mɿɿɿtseɿ/ “不用”。数词“一”与“二”在量词短语中发生相同的变化，如：/ɕuɿɿkʰɿɿɿ/ “一筐”，/ɕuɿɿlyɿɿ/ “一粒（米）”，/ɕuɿɿndzɿɿɿ/ “一棵（树）”。

① Alexis Michaud and He Xueguang, “Reassociated tones and coalescent syllables in Naxi (Tibeto-Burman),” *Journal of the International Phonetic Association* 37, no. 3 (2007): 237-255; Alexis Michaud, “Tonal reassociation and rising tonal contours in Naxi,” *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* 29, no. 1 (2006): 61-94.

② Alexis Michaud 《木里水田话声调系统研究》，《民族语文》2009 年第 6 期，28—33 页；Alexis Michaud, “Phonemic and tonal analysis of Yongning Na,” *Cahiers de linguistique - Asie Orientale* 37, no. 2 (2008): 159-196; Alexis Michaud, 拉他咪·达石《云南省丽江市永宁区域摩梭话中濒临消失的声调与音位》，张波主编《丽江民族研究》第四辑，云南民族出版社 2010 年，344—355 页。

(ii) 重叠时，动词有变调现象。单音节动词重叠形式为：高 > 高 + 中、中 > 中 + 中、低 > 高 + 低，后者不同于大研镇、冷不罗等方言（后者重叠的方式为：低 > 中 + 低<sup>①</sup>）。

### 三、音节分析表

音节盘点对音位归纳有重要意义。重要纳西语研究文献一般都附带全面的音节表<sup>②</sup>。

① Alexis Michaud and Jacqueline Vaissière, "The phonetic evolution of reduplicated expressions: reduplication, lexical tones and prosody in Na (Naxi)," in 16th International Congress of Phonetic Sciences (Saarbrücken, 2007), 801-804.

② 如：方国瑜、和志武《纳西象形文字谱》，昆明：云南人民出版社 1995 年；李霖灿、张琨、和才《么些象形文字字典》，香港：说文社，1953 年；和即仁、和志武《纳西族的社会历史及其方言调查》，190 页。







韵母 声母		i	y	w	u	o	ɤ	ɣ	jɣ	ɛ	wɛ	jɛ	qe	ɔ	æ	a	wa	u
g		(藏)		gwɿ 掉 (叶子)	guɿ 站 立			gxɿ 上			tɕiɿɿgwɛɿ 吹口哨							guɿ 熊
ɣ																		ɣuɿ 骨 头
ndz		ndziɿ 精 制	ndzɿ 生						ndzɿ 贫 苦									
ng		ngiɿ 裂		ngwɿ 吃	nguɿ 病			ngɣɿ 熄 灭	ngɣɿ 小 心		ngwɛɿ 小 心	ngiɛɿ 跛 足						nguɿ 藏
NG						NGOɿ 白 齿									NGæɿ 剪			NGuɿ 交 叉
ŋ		ɲiɿ 鱼				ŋoɿɿŋoɿ 我 牙床		ŋɣɿ 我										ŋuɿ 哭
h		çiɿ 人	hyɿ 红 色	xwɿ 牙	xuɿ 等 待	hoɿ 对	heɿmeɿ 月	xɣɿ 去							hæɿ 买	hæɿ 饭	hwæɿɿ 庙	fɔɿ 去
ɕ		çiɿ 生	ɕjuɿ 香						ɕiɿɿ 稀				ɕyeɿ 官					
ʒ		vɿɿziɿ 鸟																
零		ʒiɿ 睡	ʒuɿ 推	ɣwɿ 牛	wuɿ 仆 人	ɣɣɿ 留		ɣɣɿ 烟			wɛɿ 鹰						wæɿ 五	vɿɿɿduɿ 蠢

表2所反映的音位分析需要一些说明。

### 1. 关于声调

表2中,我们没有系统地按照声调来分类音节(如:为 /pi↓/、/pi↑/、/pi/ 建立三个分开的单元格),理由是所有纳西语方言(纳语组语言),从共时的角度来看,声调跟声母、韵母没有感应。我们选择例词的主要标准是尽可能选基本词汇(不用借词、象声词等)。我们选择了低调(“11调”,↓)的例词,没有此调的词时,次之选用中调(“33调”,↑),再之选用高升调(“35调”,↑↓)。

### 2. 关于音标符号的选择

尽可能选择接近事实发音的国际音标符号。所以我们采用 [ɛ] 这个元音符号而不用 [e], 因为此元音在次恩丁纳西语的开口度大于标准的 [e]。同样,采用 [ʋ] 而不采用 [y], 因为这个韵母在次恩丁纳西语中没有像大研镇、冷不罗等方言中那么明显的摩擦,而更像永宁纳、木里拉热中的 [ʋ] (无擦通音): 摩擦程度很小。

这些区别仅仅属于语音层次,因为次恩丁的 /ʋ/ 与大研镇、冷不罗等地的 /y/ 有很规则的对照关系,而其 /ɛ/ 与大研镇、冷不罗等地的 /e/ 也有很规则的对照关系。

还需要说明:纳西语的几个重要学术著作<sup>①</sup>均采用央元音符号 /ə/ 来记录纳西语较靠后的元音 /ɣ/, 而我们则区分 /ɣ/ 与 /ə/ 两种元音。央元音只出现在虚词中,单独成音节,如:疑问词 /əɪɪ/、对上背的亲属名称等。央元音受到元音和谐,如“母亲” /əɪməɪ/ 的事实发音接近 [ɛɪməɪ], “父亲” /əɪbaɪ/ 的发音接近 [aɪbaɪ] 等等。换言之,央元音 /ə/ 只能单独出现,具体发音受到环境的影响,而元音 /ɣ/ 单独成音节的发音为 [yɣ]。

### 3. 表中的空白单元格:次恩丁纳西语中的中和化现象

次恩丁纳西语与所知一切纳语组语言有一个很突出的相同点:其声母与韵母的结合受到众多限制,因此在音节表中有许多空格(不存在的音节)。从共时的角度来看,这属于中和化(neutralisation),如:小舌声母与软腭声母只有在 /ʋ/ 韵母前才有对立,在其它的韵母前,这个对立被中和化。

### 4. 次恩丁纳西语与大研镇、冷不罗等纳西语方言相同的音位归纳选择

对次恩丁纳西语的音位归纳选择中,有几个与大研镇、冷不罗等纳西语方言相同,即:

(i) 硬腭鼻音声母 [ɲ] 归纳为软腭鼻音声母 /ŋ/ 的变体。从语音的角度来看[也可以称作“泛时音系学”(panchronic phonology)的角度<sup>②</sup>],这样的硬腭化现象很普遍。

(ii) 元音单独成音节时, /u/ 发成 [yʋ], /ɣ/ 发成 [yɣ], /i/ 发成 [ji], /y/ 发成 [ju]。这里用

① 如:方国瑜、和志武《纳西象形文字谱》;和即仁、姜竹仪《纳西语简志》,北京:民族出版社1985年,36页。

② André-Georges Haudricourt, “La linguistique panchronique nécessaire à la linguistique comparée, science auxiliaire de la diachronie sociologique et ethnographique,” *Ethnies* 3 (1973): 23-26; Claude Hagège and André-Georges Haudricourt, *La phonologie panchronique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1978); Martine Mazaudon and Boyd Michailovsky, “La phonologie panchronique aujourd’hui: quelques repères,” in *Combats pour les langues du monde: hommage à Claude Hagège*, ed. Jocelyne Fernandez-Vest (Paris: L’Harmattan, 2007), 351-362.

[ɿ] 这个符号而不用 /j/, 因为这个音带有一定的摩擦。

(iii) /h/ 的变体很丰富, 包括 [h]、[ç]、[x]、[f] 等: 声母发音部位受到韵母发音部位影响较多。

(iv) [o] 与 [u] 几乎有互补关系。在双唇声母后, 这两种韵母有对立, 但是有双唇声母与 /o/ 韵母的词看来是近期才出现的。其数量很少。一部分来自汉语, 如: /po/ “包” (这是 /po/ 音节的唯一例子), 另一部分是象声词, 如 /p<sup>h</sup>o.lho/ “软暖”, 还有的可能是来自两个音节的结合, 如: /moɿ/ “不对” (其详细发展过程还需进一步分析)。

## 5. 次恩丁纳西语与冷不罗纳西语相近的音位归纳

(i) 次恩丁有 [ɛ̃] 与 [ɤ̃] 两种卷舌音的对立。这两种音都与大研镇方言的 [ɤ̃] 有对应关系。相同的音位对立存在于丽江坝一些方言中, 如: 次恩丁的 [ɛ̃]-[ɤ̃] 对立跟冷不罗的 [ə̃]-[wə̃] 对立<sup>①</sup> 有很好的对照关系。

(ii) 卷舌音与齿音有对立。冷不罗纳西语中, 这个对立只出现在 /o/ 前面。在次恩丁, 这个对立只出现在 /ɸ/ 前面。年轻人的发音中, /ɸ/ “种” 发作 [tɸ]。

## 6. 次恩丁纳西语方言与奉科方言相同的音位归纳

[y]、[ju] 作为同一个音位 /y/ 的变体, 后者是单独发音与舌面声母 (龈腭声母) /tɕ<sup>h</sup> tɕ dz ndz/ 后时出现的变体。

## 7. 次恩丁纳西语与永宁纳语 (摩梭话、永宁方言) 与冷不罗纳西语相同的音位归纳

(i) 次恩丁纳西语有 /h/ 与 /ç/ 的对立。(在冷不罗纳西语中, 相应的对立是 /h/ 与 /ç/, 例词包括 “疲劳”: 次恩丁 /çy/、冷不罗 /çy/, 发音不同于 “红”: 次恩丁 /hy/、冷不罗同样 /hy/。)

(ii) 有 /ɤ/ 与零声母的对立, 但只有一个例词: [ɸɿɿ] “鸟”, 其后音节不同于 [əɿɿ] “现在” 的后音节。“鸟” 这个词是独一无二拥有 /ɤ/ 声母的词。

(iii) 有小舌音与软腭音的对立。这个对立只有在 /ɸ/ 韵母前才存在, 而在其它的韵母前这个对立都被中和化。

(iv) 有软腭声母与舌面声母 (龈腭声母) 的对立, 唯一的例子为: ŋgiɿ “裂 (动词)”, ndziɿ “走路”, “酒曲”。唯一有对立的是这两个音节: 其他的韵母前, 没有对立, 而且其他发音方式的声母 (如: 浊、清、送气) 后面也都没有这样的对立: 尚未发现 /k<sup>h</sup>i/、/ki/、/gi/ 这些音节。换言之, 假如没有 ŋgiɿ “裂 (动词)” 这个独一无二的例子, 我们会将舌面声母全部分析为软腭声母的变体。

## 8. 次恩丁独有 (在其他方言中尚未发现) 的一些现象

(i) /ɸ/ 有一个 [ri] 自由变体。声母、韵母都不相同。在次恩丁纳西语的其它音节中, /r/ 这个声母不出现。从纳西语的结构来看, 这种变化属于一个重要的趋势: 后元音多、前元音少, 这从听觉

<sup>①</sup> Alexis Michaud、和学光《丽江市古城区文化乡纳西语音位系统研究》, 王士元主编《茶马古道研究集刊》第一辑, 昆明: 云南大学出版社 2010 年, 197 页; Alexis Michaud, “Three extreme cases of neutralisation: nasality, retroflexion and lip-rounding in Naxi,” Cahiers de linguistique - Asie Orientale 35, no. 1 (2006): 23-55.

的角度会引起一些困难，因为人的耳朵对后元音之间的区别能力不如对前元音之间的区别能力，所以如果出现后元音音位的前元音变体，它们应该有很好的发展前途。（如丽江坝子中，/o/ 的 [ø] 变体正发展得很快，在冷不罗已经固定了：/ho/，/o/ 发作 [hø]，[ø]，而许多方言如贵峰，[ø] 已经完全代替了原来的 [o]。）另外，这个 [ri] 变体跟 /ɰ/ 的弱化有很大关系。永宁话等方言中，通过兼同构音（coarticulation），/ɰ/ 这个音节的韵母不是很清楚的 /ɰ/ 了，整个音节接近一个无擦通音。为什么在次恩丁这个音节的发展方向会向 [ri] 这种变体走呢？这可能跟当地藏语发音有关。当地纳西族或多或少会说周围藏族的语言，而这个方言有 /r/ 这个声母，如：[rɔɪ] “山”，[aɪri] “是吗”（疑问词）。

(ii) “风”这个词在 AS 是 /hɔɪɪ/，所以根据系统的对应关系，在次恩丁应该有 /ɛɪ/ 韵母。所以我们归纳为 /hɛɪɪ/，这符合次恩丁的发音：“风”可以发作 [hɛɪɪ]。但这个词也可以发作接近 [xjɛɪ] 的音节：没有任何儿化，而且声母带摩擦。

(iii) 除了 /kʰjɛ/ 和 /kjɛ/ 这两个音节以外，还存在像 /kʰɛɪ/ “客”与 /kɛɪ/ “戒”的汉语借词。次恩丁纳西语 /kʰjɛ/、/kjɛ/ 等等有一定的硬腭化，接近 [cʰɛɪ]、[cɛɪ] 等等。

(iv) 韵母 /ɰ/ 在送气声母后经常发现清化，如 /tʰɰɪ/ “他”（第三人称）经常发作 [tʰɰɪɪ]。

(v) 次恩丁纳西语没有鼻化元音音位。/ɔɪ/ 单独当音节时一般发作 [ɔɪɪ]，但也可以发作 [ɔɪ̃]。同样，/ɛɪ/ 一般可以发作 [ɛɪ̃]，如：/ɛɪɪ/ “铜”可以发作 [ɛɪ̃ɪ]。不带鼻化的发音不很标准但也可以听得懂，不区别意义。这种现象意味着鼻化没有区别音位的作用。

(vi) 声母、韵母兼同构音结果的例子很多，其中一个例子是：卷舌辅音后，/æ/ 的发音接近 [ɛæ]。如果距离再拉大一些，卷舌音 +/æ/ 这些格会变空，后来会被新词所填满（structural slot-filling）。

## 四、对纳西语构拟的一个重要发现：次恩丁的舌尖元音与超闭后元音

### 1. 语音情况

次恩丁纳西语存在一个从历史的角度来看非常有意思的对立：在擦音与塞擦音声母 /s/、/z/、/tsʰ/、/ts/、/dz/、/ndz/ 后，有较典型的舌尖前不圆唇元音 [ɿ]（如：[ndzɿɪ] “坐”，[dzɿɪ] “存在”，[tsɿɪtsɿɪ] “蹲”，[tsʰɿɪ] “细”），也有更靠后的一种超闭元音（superclose back vowel），例词包括“恨”、“树”（声母：鼻冠塞音）、“抢”（声母：浊塞音）、“数”（声母：清音）、“塞”、“挤”（声母：送气音）。后者的发音可以大概这样描写：开口度不比舌尖前元音高，而舌根稍微撤回。这像要在保持开口度很低的情况下发 /ɤ/ 这个后元音。根据母语者的语感，这种韵母接近 [ɤ̠]，可以这样记录：[ndzɤ̠ɪ] “恨”、“树”、[dzɤ̠ɪ] “抢”、[tsɤ̠ɪ] “数”、[tsʰɤ̠ɪ] “塞”、“挤”，但需要说明：这些音节的韵母的开口度比一般的 [ɤ̠] 小很多。

拉热话和永宁纳语有较相近的对立，如：摩梭话 /tsuɪɪ/ “绑，捆”、/tsiɪ/ “裂缝”，但这里分析为 /i/ 的元音比次恩丁的 [ɿ] 更靠前，而纳语记为 /tsʰɰɪ/、/tsuɪ/、/dzɰɪ/、/suɪ/、/zuɪ/ 的音节的发音没有像次恩丁的 [tsʰɤ̠ɪ]、[dzɤ̠ɪ]、[sɤ̠ɪ] 等音节那么靠后。



## 2. 音位归纳

上文已经提到，纳语组语言（纳西语方言）音节表中有很多空白单元格，进行音位归纳时，就会有几种不同的选择。（如：纳语的舌尖元音，有专家分析为 /ɰ/，也有其他专家分析为 /i/。<sup>①</sup>）次恩丁纳西语的那两种元音，可以采用不同的归纳方式。这里采用 /ɣ/ 这种归纳方式（就写作 /ts<sup>h</sup>ɣ/、/dzɣ/、/sɣ/ 等），但我们知道这只是一种假设。同样，我们将 [ɿ] 与 [ʮ] 都归纳为 /ɰ/，也是暂时的选择。

相应的卷舌擦音与塞擦音后可以有 /ɣ/ 这个音（如：/dʒɣ/ “跨”），而其韵母 /ɣ/ 没有舌尖音，与我们记录为 /dzɣ/ 音节的韵母有明显的区别。这可能会让人觉得，这两种音节中的元音不太可能属于同一个音位：如果某一种元音在齿音后变成舌尖元音，那么卷舌音后是不是应该出现类似的情况？回答是：舌尖辅音与卷舌辅音会有不同的品质，这在纳语组语言中相当常见，如拉热话与纳语中，/i/ 与 /ɰ/ 这两种元音的对立限于舌尖辅音，在卷舌音后只出现一种。

从共时分析的角度，需提出，有一个象声词已经占据了 /z/ + /i/ 这个单元格：/zi/ 在次恩丁为模仿知了（蝉）声音的象声词。所以，将 [zɿ] 之类的音节分析为 /zi/，从严格的共时角度来看并不合适。

从历史的角度来看，还需要进一步分析次恩丁纳西语那两套音节的来源，这是一个很有意义的研究题目。据我们所知，至今，纳西语任何方言尚未发现这个对立。如：在大研镇、冷不罗等方言中，“吃”和“坐”有一样的声母和韵母。而拉热话与纳语的对立跟次恩丁纳西语中的对立有不一样的词汇分布，如：纳语“树”/siɰdzi/、“坐”/dzi/（同韵母），次恩丁“树”/ndzɣ/、“坐”/ndzɿ/（不同韵母）。所以次恩丁中的对立很值得从历史角度深入研究。这个问题有待另文讨论。

## 五、结 论

三坝地区在纳西语历史、社会、语言研究中拥有一个重要的位置。通过对次恩丁纳西语的分析，我们希望能在这领域的研究作出一点贡献。次恩丁纳西语音系的详细研究显现出了一个其它方言中尚未发现的对立。这证明了：像“吃”和“坐”这样的词，虽然在许多方言中是同声、同韵的，但是要对其建立不同的构拟<sup>②</sup>。

## 附录：徐继荣《次恩丁纳西语词汇表调查表》

因为调查资料有限，所以这个简单的词汇表受到很多限制，我们希望在未来会有机会更深入地描写次恩丁纳西语的词汇、语法等等。

词汇表中，一律用音位归纳前的事实音质。如：“晒”记为 [ɣɰɰɰ]。其声母可以归纳为零声母而其声调可以归纳为简单的高调（见上：表 1a），所以这个词分析为 /ɣɰ/，但我们认为，读者会更愿意一目了然地看到事实音质。

① /i/ 说，见 Liberty Lidz（李力），“A descriptive grammar of Yongning Na (Mosuo)” (Austin: University of Texas, Department of linguistics, 2010), 89-91, <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2010-12-2643/LIDZ-DISSERTATION.pdf>; /ɰ/ 说，见 Michaud, “Phonemic and tonal analysis of Yongning Na.”

② 关于纳语组的构拟，可以参考 Guillaume Jacques and Alexis Michaud, “Approaching the historical phonology of three highly eroded Sino-Tibetan languages: Naxi, Na and Laze,” *Diachronica* 28, no. 4 (2011): 468-498.

“人”这个词可以有两种发音，[çi]与[çi]，这两种发音按照我们的音位归纳得分析为/hi/与/çi/。从方言比较的角度来看，前者应该是更保守。[çi]这个变种的来源待进一步研究。

在词汇方面，次恩丁纳西语研究对纳西语方言学有帮助，如：在冷不罗、大研镇等等方言中，“四月”与“九月”中的数字发生韵母变化，/lu/“四”、/ŋgy/“九”变成[luə]、[ŋguə]，这个现象很难解释。而在次恩丁纳西语中，每个月份的名称在数字和“月”中间一律都有/a/这个音节。可以假设，原来每个月份的名称都如此，后来这个音节在冷不罗、大研镇等方言脱落了，在“四月”与“九月”才留下了痕迹（跟这两个数字的元音应该有关，它们两个均可以构拟为\*u<sup>①</sup>）。

悬崖，崖山，崖壁	æ]	多	bi]
鸡	æ]	兄弟（女子用）、表兄弟	bi]zɣ]
鸡圈	æ]-by]	朋友们、亲人、堂兄弟姐	bi]zɣ]-mɛ]lɬɛ]
鸡年	æ]-k <sup>h</sup> ɣ]	妹	
蛋	æ]kɣ]	像	bjɣ]
黄鼠狼，黄喉貂	æ]lɣ]lɔ]-gɣ]	变	bjɣ]l]
母鸡	æ]-mɛ]	去（过去式）	bjɣ]
母亲与女孩	æ]mɛ]-mi]	包	bo]
母子	æ]mɛ]-zo]	猪	bu]
影子	æ]ŋgɣ]	猪圈	bu]-by]
疹子、天花	æ]p <sup>h</sup> i]ba]	桃子	bu]dzu]
公鸡	æ]-p <sup>h</sup> ɣ]	猫头鹰	bu]fɣ]
鸡胃	æ]-pɣ]l]pɣ]	猪皮	bu]-yɣɣ]
山洞	æ]-q <sup>h</sup> ɣ]	猪食	bu]-ha]
鸡冠	æ]-su]	猪肋骨	bu]-ho]
散开、自动地出来	bæ]	耙地	bu]k <sup>h</sup> u]ndɣ]l]lɣ]dy]
高兴、起劲	bæ]	猪年	bu]-k <sup>h</sup> ɣ]
扫	bæ]	猪油	bu]-ma]
扫帚	bæ]l]kɣ]	猪尾部划出来的膘	bu]-mæ]l]tsɣ]
耙	ba]	母猪	bu]-mɛ]
开花	ba]	要、想、想念	bu]-mi]
花	ba]	野猪	bu]-tɛi]
庄稼	ba]dɛi]	琵琶肉	bu]-tɕ <sup>h</sup> ɣ]-ɕɣ]
衣服	ba]la]	肠	bɣ]
晒太阳	ba]ŋgɛ]	客人	bɣ]
做，工作	bɛ]	灌肠	bɣ]
批评	bɛ]	锅	bɣ]
钱	bɛ]	蒸笼	bɣ]l]
难作	bɛ]ndɛjɣ]	送行	bɣ]l]
软（树枝）	bɛ]-l]ŋɣ]	旱	bɣ]
中甸白地（纳西族人聚居地，相传为东巴教发源地）	bɔ]-l]dɛ]	绳子	bɣ]
疮	bɣ]-l]jɣ]	凸	bɣ]
生疮	bɣ]-l]jɣ] t <sup>h</sup> ɣ]	钻（钻进洞里）	bɣ]
脚底	bɣ]-t <sup>h</sup> ɛ]	猪崽	bɣ]bɣ]
去	bi]	大肠	bɣ]by]

① 关于纳语组的构拟，可以参考 Guillaume Jacques and Alexis Michaud, “Approaching the historical phonology of three highly eroded Sino-Tibetan languages: Naxi, Na and Laze,” *Diachronica* 28, no. 4 (2011): 468-498.

念珠	bɯɹɹɹɹɹɹ	挡	daɹ
虫	bɯɹɹɹɹɹɹ	遮蔽	daɹ
毛虫	bɯɹɹɹɹɹɹ-qʰæɹɹɹɹɹɹ	遮光	daɹ
勺子、瓢	bɯɹɹɹɹɹɹ	宅基地；地基	qæɹ
腰带，背带	bɯɹɹɹɹɹɹ	拽	qæɹ
锅的盖子	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	院子	qæɹɹɹɹɹɹ
笛子	bɯɹɹɹɹɹɹ	搬土从一个地方到另一个	qæɹɹɹɹɹɹ
闻	bɯɹɹɹɹɹɹ	地方	
嗅	bɯɹɹɹɹɹɹ	生长，发芽（树、种子）	qæɹɹɹɹɹɹ
香肠	bɯɹɹɹɹɹɹ	长	qæɹɹɹɹɹɹ
糍粑团	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	骡子	qæɹɹɹɹɹɹ
肚脐	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	小个子	qæɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
马肚带	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	泡沫	qæɹɹɹɹɹɹ
每个月	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	钝	qæɹɹɹɹɹɹ
每年	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	得到	qæɹɹɹɹɹɹ
每天	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	一	qæɹɹɹɹɹɹ
天天早上	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	松	qæɹɹɹɹɹɹ
每次	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	一起	qæɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
小肠	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	看见、发现	doɹ
痘痘	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	积攒	duɹɹɹɹɹɹ
粗（树粗大）	bɯɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	犁头	duɹɹɹɹɹɹ
敢	byɹɹɹɹɹɹ	胆量	duɹɹɹɹɹɹ
粉，粉末	byɹɹɹɹɹɹ	放粮食的袋子	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
外人	byɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	犁头的把手	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
猪的肚皮的内层肉	byɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	肚子	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
百	ɕiɹɹɹɹɹɹ	那边	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
舌头	ɕiɹɹɹɹɹɹ	本事	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
养（动物），养活、养育	ɕiɹɹɹɹɹɹ	肚子胀	duɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
稻子	ɕiɹɹɹɹɹɹ	铸（铸造）	dyɹɹɹɹɹɹ
结巴	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	地方	dyɹɹɹɹɹɹ
舂米	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	地（天地的地）	dyɹɹɹɹɹɹ
舌根	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	平坝	dyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
丝线	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	小麦	dzeɹɹɹɹɹɹ
休息，松懈	ɕjɹɹɹɹɹɹ	面粉	dzeɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
弹弓	ɕjɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	侄子（姐妹的儿子）	dzeɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
香	ɕjuɹɹɹɹɹɹ	侄女（姐妹的女儿）	dzeɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
困倦	ɕjuɹɹɹɹɹɹ	人类	dzyɹɹɹɹɹɹ
疲倦，精疲力竭	ɕjuɹɹɹɹɹɹ	抢、夺取	dzyɹɹɹɹɹɹ
狼	ɕjuɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	争夺	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
说人的坏话	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	活、生存	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
为别人打工	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	神经病	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
骗人	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	两个人，一双人（量词）	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
可怕的人	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	一对（量词）	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
人	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	冰	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
依靠别人、借别人的势力、	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	佩带	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
长处	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	聚集	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
剥削	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	冻	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
老人	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	花椒	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
别人	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	感冒	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
骗子	ɕiɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	刺穿	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
追赶、驱逐、催	daɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	发展	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
漂浮（浮在水上）	daɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	城	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
遮（云遮月）[挡住]；	daɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	上街	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
遮挡		在城里、在市上	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ
挡住去路	daɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ	集市（圩场，街子）	dzyɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹɹ

社会	dʒu˥	中指	ə˥go˥
时候	dʒu˥	姨父, 姑父, 舅舅、舅父,	ə˥gʊ˥
咳嗽	dʒə˥˩	伯父	
一步 (量词)	dʒɤ˥	马蜂 (黄蜂)	ə˥gʊ˥
纺线	dʒɤ˥	叔叔侄子, 叔叔侄女	ə˥gʊ˥tʂɛ˥tʃu˥
涉, 越过	dʒɤ˥	昨晚	ə˥ho˥
一户人, 一个家 (量词)	dʒi˥	老太太	ə˥jɤ˥lmʊ˥˩
水	dʒi˥	现在	ə˥ji˥
房屋	dʒi˥	小指	ə˥kʰjɛ˥
分家	dʒi˥ by˥	左边	ə˥˩˥la˥ŋgu˥
背 (背水)	dʒi˥ pʰɛ˥˩	那个 (远指)	ə˥˩u˥
屋檐滴水	dʒi˥ ʰɤ˥˩	这样, 这么	ə˥˩u˥-bɛ˥
波浪	dʒi˥ba˥	那天	ə˥˩u˥-ɲi˥
蝙蝠	dʒi˥bɤ˥	那边 (远指)	ə˥lo˥
开水	dʒi˥bʊ˥tʂɤ˥˩	立刻、赶紧、赶快	ə˥lmæ˥
大河	dʒi˥dʒu˥	(第四个手指)	ə˥mba˥
水牛	dʒi˥tʃu˥	母亲	ə˥mɛ˥˩; ə˥ma˥
大水桶	dʒi˥gʊ˥	女性 (爱称)	ə˥mi˥˩
浇 (浇菜)	dʒi˥jɤ˥˩	谁	ə˥nɛ˥
水坑	dʒi˥kʰɤ˥˩	姑母、舅母、伯母、叔母	ə˥ɲi˥
邻居	dʒi˥kʰu˥˩	= 婶母	
水边	dʒi˥kʰu˥	昨天	ə˥ɲi˥
房顶	dʒi˥kʊ˥	伯母、婶母	ə˥ɲi˥; ə˥dʒu˥
水田	dʒi˥-lɤ˥˩	姨母 (比母亲大)	ə˥ɲi˥-dʒu˥
水磨	dʒi˥˩u˥tʰa˥˩	姑母侄子	ə˥ɲi˥-tʂɛ˥tʃu˥
下游	dʒi˥lmæ˥˩, mi˥kʰu˥˩	咱们	ə˥ŋɡu˥
小型水库、池塘	dʒi˥ŋdʒə˥˩	白菜	ə˥pʰjɤ˥˩
激流, 洪水 (大水)	dʒi˥ŋdo˥	祖父, 叟	ə˥pʰɤ˥
游泳、漂浮	dʒi˥ŋə˥˩	白铜	ə˥˩pʰɤ˥
水槽	dʒi˥ŋɡʊ˥	祖父孙子	ə˥pʰɤ˥˩lu˥˩bʊ˥
井, 水泉、山泉	dʒi˥-qʰɤ˥˩	女生殖器	ə˥pi˥˩
灌溉	dʒi˥qo˥	苦荞	ə˥qʰɤ˥
旱獭	dʒi˥sɛ˥˩	筷子	ə˥ʂɛ˥˩
凉水	dʒi˥-tɕʰi˥˩	前年	ə˥ʂɛ˥˩-bɛ˥
溪流	dʒi˥tɕi˥˩	前天晚上	ə˥ʂɛ˥˩-ha˥˩
过年、新年	dʒi˥tʂɛ˥˩	前天	ə˥ʂɛ˥˩-ɲi˥
兴旺	dʒjɤ˥	一段时间以前: 10、20 天	ə˥ʂɛ˥˩-ɲjɤ˥
柜子	dʒjɤ˥˩bu˥	以前	
记得	dʒjɤ˥˩ty˥	刚才	ə˥so˥
硬	dʒju˥	母亲的所有姐妹	ə˥tɕi˥˩
凝固	dʒju˥	姨母 (比母亲小)	ə˥tɕi˥˩-dʒu˥
响、叫 (鸡、驴)	dʒju˥	姨母 (比母亲小)	ə˥tɕi˥˩lmæ˥˩lɛ˥˩
啼, 鸡叫	dʒju˥	打喷嚏	ə˥tʰi˥
铜	ə˥˩	这个 (近指)	ə˥tʂɤ˥˩
父亲	ə˥ba˥	什么	ə˥tʂɤ˥˩
父子	ə˥ba˥-zo˥	最、多么	ə˥tʂɤ˥˩qo˥lmɛ˥
去年	ə˥bɛ˥	全部, 一切	ə˥wa˥˩, wa˥˩
古时候, 传说古代	ə˥bɛ˥-ʂɛ˥˩lɛ˥˩	慢	ə˥zɛ˥
伯父, 叔父	ə˥bu˥˩	猴子	ə˥zʊ˥
哥哥	ə˥bʊ˥	去	fæ˥˩ (借词?)
兄弟	ə˥bʊ˥-gu˥˩zɤ˥˩	毛	fʊ˥
姨母, 姑母	ə˥dʒu˥	野鸡	fʊ˥
祖母, 奶奶	ə˥dzɤ˥˩	走 (离开)	fʊ˥
奶奶与孙女	ə˥dzɤ˥˩-lu˥˩mɛ˥˩		

补	fɯ˧˥	饭, 粮食	ha˧˥
锯	fɯ˧˥	一夜 (量词)	ha˧˥
粗毛	fɯ˧˥-by˧˥	栖, 栖息	ha˧˥
鼠年	fɯ˧˥lkʰɯ˧˥	喂动物	ha˧˥jɯ˧˥
老鼠 = 耗子	fɯ˧˥ltsɯ˧˥	讨饭	ha˧˥mæ˧˥
细毛	fɯ˧˥-tsʰɯ˧˥	乞丐	ha˧˥mɛ˧˥
烤, 炙, 烤 (烤衣服),	ɣɯ˧˥	缺粮	ha˧˥ŋgɯ˧˥
晒	ɣɯ˧˥	做饭	ha˧˥zɯ˧˥; ha˧˥tʰɯ˧˥
捞	ɣu˧˥	管理庄稼	ha˧˥dzi˧˥ŋgo˧˥lɯ˧˥
好 (技巧好)	ɣu˧˥	悬挂、挂在墙上	hæ˧˥
牛	ɣu˧˥	珍珠	hæ˧˥ŋni˧˥
围抱	ɣu˧˥	使混合	ha˧˥lha˧˥
磨, 碾	ɣu˧˥	呵欠	ha˧˥lha˧˥tʃi˧˥
牛圈	ɣu˧˥lby˧˥	汉语	ha˧˥pa˧˥-ku˧˥lŋtsɯ˧˥
牛年	ɣu˧˥-kʰɯ˧˥	粥	ha˧˥tɕjɯ˧˥
生意	ɣu˧˥lla˧˥	汗衫	ha˧˥lthɯ˧˥
商人	ɣu˧˥lla˧˥-be˧˥t-ɕi˧˥	热饭	ha˧˥tsʰɯ˧˥
耕犁	ɣu˧˥lɬu˧˥	风	hɛ˧˥
母牛	ɣu˧˥-mɛ˧˥	打场	hɛ˧˥
已加工的皮	ɣu˧˥lpa˧˥	绿 (布料、线)	hɛ˧˥
剥皮	ɣu˧˥lʃɯ˧˥	月	hɛ˧˥
织布机	ɣu˧˥lta˧˥-tɕi˧˥tɕʰi˧˥	神仙	hɛ˧˥
泼水	yo˧˥	庙	hɛ˧˥dzi˧˥
倒	yo˧˥	芭蕉	hɛ˧˥ji˧˥ba˧˥da˧˥
往上	gɯ˧˥	耳环	hɛ˧˥kʰɯ˧˥
跺脚	gɯ˧˥ tsʰo˧˥tsʰo˧˥	风箱	hɛ˧˥lɬɛ˧˥to˧˥
增加	gɯ˧˥bi˧˥	聋子	hɛ˧˥mbu˧˥
起 (如: 起来, 起床),	gɯ˧˥dɯ˧˥	月亮	hɛ˧˥mɛ˧˥
长大	gɯ˧˥	月蚀	hɛ˧˥mɛ˧˥ - n d ʒ j ɯ˧˥
上游	gɯ˧˥ kʰu˧˥		(ndʒjɯ˧˥:: 困难)
上眼皮	dzi˧˥qʰɯ˧˥tʰɯ˧˥lkʰu˧˥	月亮	hɛ˧˥mɛ˧˥tsʰɯ˧˥
上面部分	gɯ˧˥lŋjɯ˧˥lbe˧˥	汉人	hɛ˧˥pa˧˥
想起来了	gɯ˧˥lŋgu˧˥	汉族人 (带偏见的称呼)	hɛ˧˥pa˧˥-kʰwa˧˥
上驮子	gɯ˧˥lʃɯ˧˥lŋdɯ˧˥	耳垂	hɛ˧˥lɬɯ˧˥
感谢	gɯ˧˥lɕi˧˥; mi˧˥sa˧˥	耳朵	hɛ˧˥qʰɯ˧˥
下 (雪、雨、冰雹), 有、	gi˧˥jɯ˧˥	耳朵	hɛ˧˥ltsɯ˧˥
发生 (露水)	gu˧˥	去 (过去式)	hɯ˧˥
落, 掉下 (植物的果实)	gu˧˥	汤	ho˧˥
洗衣服	gu˧˥dzi˧˥ tsʰɛ˧˥	八	ho˧˥
弟弟	gu˧˥zɯ˧˥	凹 (物体)	ho˧˥
弟弟与妹妹	gu˧˥zɯ˧˥-gu˧˥mɛ˧˥	深 (水深)	ho˧˥
站 (站立), 立起来	gu˧˥	陷下而形成洞	ho˧˥
背负	gu˧˥; pʰɛ˧˥	一盒、一副 (量词)	ho˧˥
妹妹	gu˧˥mɛ˧˥	肋骨	ho˧˥
个 (量词: 一个人)	gɯ˧˥	对, 合适, 符合, 说得对	ho˧˥
落下 (太阳, 月亮)	gɯ˧˥	迟	ho˧˥
熊	gɯ˧˥	合	ho˧˥
核桃	gɯ˧˥dɯ˧˥	做准备 (为了一个节日,	ho˧˥ > ho˧˥ho˧˥
藏族	gɯ˧˥dzɯ˧˥	一个仪式, 一个行程	
祐	gɯ˧˥jɯ˧˥ho˧˥	.....)	
身体	gɯ˧˥mɯ˧˥	使符合	ho˧˥ tsɛ˧˥
认真地	gɯ˧˥na˧˥	合适	ho˧˥lho˧˥
猪胸股上的肉	gɯ˧˥lɬɯ˧˥	菜 (做好了的菜, 放在碗	ho˧˥pʰɛ˧˥
		里面)	

晚上 hoɿq<sup>h</sup>ɿɿ  
 八十 hoɿts<sup>h</sup>ɿɿ  
 摇晃 (因为载着很沉的东西) huɿɿ  
 夜里 huɿloɿ  
 一群、一队、一伙 (量词) hwaɿɿ  
 野兽 hyɿ  
 居住 hyɿɿ  
 矮, 低 hyɿ  
 红 hyɿ  
 炒面 hyɿɿbyɿ  
 赶, 打猎 hyɿsuɿ  
 烟 jɿɿ  
 又, 再 jɿɿɿ  
 赠送, 带过来、拿、送, 打发 / 嫁 jɿɿɿ  
 舔 jɿɿ  
 又、又一次 jɿɿɿɿ dɿɿɿ-zɿɿ  
 正月 jɿɿbeɿ  
 互赠 jɿɿɿjɿɿ  
 鸦片 jɿɿp<sup>h</sup>jɿɿɿjɿɿ  
 丈夫 jɿɿqæɿzɿɿ  
 家, 家庭 jɿɿqoɿ  
 家人 jɿɿqoɿ-ɿɿɿ  
 抽烟 jɿɿt<sup>h</sup>ɿɿ  
 铁钉 jɿɿtiɿ  
 睡觉 jiɿɿ  
 躺 jiɿɿ  
 香 (气味) jiɿ  
 漏水, 渗下来、漏 jiɿ  
 植物油 jiɿæɿ  
 河流 jiɿbiɿ  
 丝绸 jiɿbuɿ  
 右边 jiɿlaɿŋguɿ  
 梦, 做梦 jiɿɿmɿɿ  
 睡着 jiɿɿŋɿɿ  
 一定 jiɿtiɿɿ (汉语借词)  
 早晨 jiɿɿtɿɿ  
 昆明 jiɿts<sup>h</sup>ɿɿ  
 推 juɿ  
 玉石 juɿɿ  
 轻 juɿ  
 善良 (性格) juɿ  
 绵羊 juɿ  
 羊毛 juɿfɿɿ  
 准备 juɿɿjuɿ  
 羊年 juɿk<sup>h</sup>ɿɿɿ  
 公绵羊 juɿkoɿ  
 绵羊羔 juɿleɿ  
 牧羊人 juɿɿɿɿɿɿ  
 母绵羊 juɿmeɿ  
 毡子 juɿsɿɿk<sup>h</sup>ɿɿɿɿ  
 抠痒 kæɿ  
 前几天 kæɿɿɿɿ dɿɿɿɿɿɿɿɿ  
 从前, 以前 kæɿɿɿɿɿ

前次 kæɿ-zɿɿ  
 脖子, 项背 [脑后勺], 项, 脖颈儿 kjeɿ  
 衣领 kjeɿ  
 挖 kjeɿɿ  
 骨折 kjeɿɿ  
 钩住 kjeɿ  
 钩子 kjeɿleɿ  
 脖子 kjeɿɿpæɿ  
 喉咙 kjeɿtsɿɿq<sup>h</sup>ɿɿ  
 上吊自杀, 缢 kjeɿtsɿɿ  
 饱嗝 kiɿtiɿk<sup>h</sup>ɿɿ  
 老鹰, 鹰 kɿɿɿ  
 戒 kɿɿ  
 筛 kɿɿ  
 一根棍子 (量词) kɿɿ  
 饱 kwɿ  
 聪明 kwɿ  
 穿 (裤子) kwɿɿ  
 星星 kwɿ  
 胆 kwɿ  
 称 kwɿ  
 中甸东坝乡, 纳西族人聚 kwɿɿdyɿ  
 居地 kwɿɿdzɿɿ  
 河流 kwɿɿdzɿɿ  
 胆汁 kwɿɿdzɿɿ p<sup>h</sup>yɿɿ  
 吐酸水 kwɿɿk<sup>h</sup>jeɿɿɿɿ  
 流星 kwɿɿk<sup>h</sup>jeɿ  
 陨星 kwɿɿk<sup>h</sup>jeɿ  
 发抖, 颤抖, 振动, 震动 kwɿɿkwɿ  
 话 kwɿɿtsɿɿ  
 递过去 kuɿ  
 姜 kuɿ  
 嘴, 嘴巴, 口 kuɿɿbeɿ  
 瓶子 kuɿbiɿ  
 给、传 kuɿɿkuɿ  
 头 kuɿɿɿ  
 头顶 kuɿpaɿ  
 讲故事 kuɿp<sup>h</sup>ɿɿ  
 一瓶 (量词) kuɿpiɿ  
 尖 kuɿtɿɿjuɿ  
 扔, 掷 (掷石头) kuɿtyɿ  
 大蒜 kɿɿ  
 会 kɿɿ  
 盖, 覆盖 kɿɿ  
 下蛋 kɿɿ  
 头发 kɿɿfɿɿ  
 脑子, 脑髓 kɿɿfɿɿdzɿɿ  
 头骨 kɿɿkwaɿɿ  
 阉割 kɿɿmæɿ  
 帽子 kɿɿmɿɿ  
 枕头 kɿɿŋguɿ  
 翻身 kɿɿɿp<sup>h</sup>ɿɿ  
 翻过来翻过去 kɿɿɿp<sup>h</sup>ɿɿkɿɿɿleɿɿ  
 虬子 kɿɿɿtsɿɿ



垭口	kwa:ŋku]	抚摸	k <sup>h</sup> we:ŋk <sup>h</sup> we:ŋ
逛, 玩, 游	kwe]	懒	læ: (汉语借词)
屎, 粪	k <sup>h</sup> je:	老虎	la:
棍子断	k <sup>h</sup> je:	厚	la:ŋ
焦, 煨馍馍时烧焦, 炒	k <sup>h</sup> je:ŋ	打 (打人, 钉钉子……)	la:ŋ
糍粑等时烧焦		也	la:ŋ
放屁	k <sup>h</sup> je: k <sup>h</sup> u:ŋ	柄, 把子	la]
拉屎	k <sup>h</sup> je:ŋu:ŋ	手掌	la]ba:
肛门	k <sup>h</sup> je:k <sup>h</sup> u:	山药	la]ba]
开始	k <sup>h</sup> je:ŋɿ (汉语借词)	缺一胳膊 (手) 的人	la]dɿ:
一筐 (量词)	k <sup>h</sup> u:ŋ	手镯	la]dzju:
篮子	k <sup>h</sup> u:ŋ	手背	la]gɿ:
清楚 (话、事情)	k <sup>h</sup> u:k <sup>h</sup> u:	容易, 容易做	la]ji:ŋxu]
破 (竹竿), 劈、剖	k <sup>h</sup> i:	虎年	la]-k <sup>h</sup> u:ŋ
狗	k <sup>h</sup> u:	打架	la:ŋla:
根	k <sup>h</sup> u:	和尚	la:ŋma] (藏语借词)
一根、一条 (线、绳子	k <sup>h</sup> u]	爬行, 匍匐 / 伏	la]mbɿ]
……) (量词)		大拇指	la]me:
线, 小绳子	k <sup>h</sup> u]	肘	la]mɿ:t <sup>h</sup> o]
鸟窝, 鸟巢	k <sup>h</sup> u]	手指	la:ŋni]
口袋, 袋, 兜子	k <sup>h</sup> u:ŋdzɿ; k <sup>h</sup> u:tɕ <sup>h</sup> i:	食指	la:ŋni]
安装	k <sup>h</sup> u:ŋk <sup>h</sup> u:	指	la:ŋni]tɕi:
狗年	k <sup>h</sup> u:k <sup>h</sup> u:ŋ	牲畜前腿的肉	la]p <sup>h</sup> i]
四肢, 手脚	k <sup>h</sup> u:ŋla]	戒指	la]pɿ:
母狗	k <sup>h</sup> u:t-me:	腋下 (aussi appelé 膈	la]q <sup>h</sup> u:
跛子	k <sup>h</sup> u:ŋŋɛ:	肢窝, mot rare)	
大腿, 牲畜后腿	k <sup>h</sup> u]p <sup>h</sup> i]	袖子	la]q <sup>h</sup> u:ŋ; ji:ŋq <sup>h</sup> u:
远	k <sup>h</sup> u:ŋq <sup>h</sup> u:	肩膀	la]q <sup>h</sup> wa:
公狗	k <sup>h</sup> u:tqo:	胳膊	la]q <sup>h</sup> wa:
打猎、赶走、驱逐	k <sup>h</sup> u:ŋsɛ]	手	la]tsɛ:
虱子	k <sup>h</sup> u:ŋsu:	手套	la]tsɿ:ŋtsa:ŋtɕi]
袋子	k <sup>h</sup> u:tɕ <sup>h</sup> i:	枪	la]ts <sup>h</sup> u:
容器	k <sup>h</sup> u:ŋto:	指甲	la]tɕɿv, ]kɿ:ŋ; la:ŋtsɿv]kɿ:
脚	k <sup>h</sup> u]tsɛ:	量	le:
门	k <sup>h</sup> u:	种子	le:
垫	k <sup>h</sup> u:	喊 (大声叫)	le:]
铺 (铺床)	k <sup>h</sup> u:	邀请	le:]
多嘴	k <sup>h</sup> u:ŋbe]	(咬的, 吃的)一口 (量词)	le:]
边, 旁边	k <sup>h</sup> u:k <sup>h</sup> u:		
垫子, 床垫子	k <sup>h</sup> u:ŋlu:	牛轭 (双行)	le:]
锁, 锁门	k <sup>h</sup> u:tsa:	能, 能够	le:]
守卫	k <sup>h</sup> u:tɕ <sup>h</sup> i:tɕi:	龙	le:]
获, 割草	k <sup>h</sup> u:	腮	le:]
偷	k <sup>h</sup> u:	温泉	le:] ; le:]q <sup>h</sup> u:
年, 年龄, 岁, 生肖	k <sup>h</sup> u:ŋ	洗澡	le:]le:]
放 (把鸡放走)	k <sup>h</sup> u:ŋ	额头	le:]pɿ:tɕi:
里面	k <sup>h</sup> u]	东西	le:]tse:]
牲畜	k <sup>h</sup> u:ŋgɿ]	獐子	le:]
放牧	k <sup>h</sup> u:ŋgɿ]lɿ:	茶	le:]
进来	k <sup>h</sup> u:]lu:	白族	le:]bɿ:
裹腿	k <sup>h</sup> u:]lɿ:	萝卜	le:]by:]
扒手	k <sup>h</sup> u:tma:	逢	le:]do:ŋdo:]
打嗝儿	k <sup>h</sup> u:tɿ:k <sup>h</sup> u:	胯	le:]dɿ:]
治骨折	k <sup>h</sup> wa:	板梯、石头的楼梯、梯子	le:]dzɿ]

台阶	leɪɪdʒiɪpaɪɪ	抬(几个人一起), 举,	lvɪ
公牛	leɪɪyɪwɪ	抬起	
还东西	leɪɪkuɪ	陈旧	[vɪ]
麝香	leɪɪkɪvɪ	龙年	[vɪ]-k <sup>h</sup> vɪɪɪ
周围	leɪɪkwɛɪ	缠线	lvɪɪlvɪɪ
忘记	leɪɪmiɪɪ	石头	lvɪɪmɛɪ
卷角羊	leɪɪŋuɪ	算命	lvɪɪp <sup>h</sup> æɪ
乌鸦	leɪɪqæɪ	一根(竹子)(量词)	lyɪ
痊愈	leɪɪq <sup>h</sup> waɪ	一粒(米……), 一个碗(量	lyɪ
裤子	leɪɪq <sup>h</sup> waɪ	词)	
记得、想起	leɪɪsɪɪɪndɪwɪ	滤	lyɪɪɪ
转回	leɪɪtɛjuɪ	瞭望、观看、看望	lyɪ
回头	leɪɪtɛjuɪɪlyɪ	丑陋	lyɪɪdzɪɪɪ
回答	leɪɪtɛjuɪɪsɪɪɪ	中部、中间	lyɪɪɪguɪɪ
反语	leɪɪtoɪɪpɛɪ	动(虫、桌子、小孩子在	lyɪɪɪlyɪɪ
打酥油茶	leɪɪɪtsɔɪɪɪt <sup>h</sup> vɪɪ	梦中不停的动), 触动	
回	leɪɪts <sup>h</sup> ɪɪɪ; leɪɪluɪɪ	张望	lyɪɪɪlyɪɪ
收(收回来, 收礼物)	leɪɪɪzɪɪ	结果子	lyɪɪɪtæɪɪ
漂亮	[ɪɪ]	涂	maɪɪ
傈僳族	liɪɪsɪɪɪ	将一个粉状的食品放在嘴	maɪɪ
田地	[wɪɪ]	里(如: 干糍粑)	
重	[wɪɪ]	脂肪油	maɪɪ
船	[wɪɪ]	油	maɪɪ
耕	[wɪɪ]	忙	maɪɪ (汉语借词?)
倒(树……)	[wɪɪ]	马蹬	maɪɪɪdiɪɪ
地震	[wɪɪ] luɪɪɪluɪɪ	膝盖	maɪɪɪk <sup>h</sup> vɪɪɪɪlvɪɪɪ
坐船渡河	[wɪɪ]k <sup>h</sup> waɪɪɪ	酥油茶	maɪɪɪɪɪɪ
船夫	[wɪɪ]k <sup>h</sup> waɪɪɪɪɪɪɪ	石子, 卵石, 漂砾	maɪɪɪndyɪɪɪlyɪɪ
弩弓	[wɪɪ]sɪɪɪɪtaɪɪnaɪɪ	酥油	maɪɪp <sup>h</sup> vɪɪ
手磨	[wɪɪ]t <sup>h</sup> aɪɪɪ	甲状腺肿瘤	mbaɪɪ
挂(骑挂)	loɪɪ	哭、叫(猫、牛、猪、羊、	mbaɪɪ
山谷	loɪɪ	狼)、嚷、喊别人, 吼	
跨(跨小沟)	loɪɪɪ; dzɪɪɪ	乱叫乱吼	mbaɪɪɪmbaɪɪɪɪɪɪɪɪɪ
劳动、干活	loɪɪɪbɛɪɪ	(拿)到、(找)到、(得)	maɪɪɪ
中甸洛吉乡, 有自称	loɪɪɪdzɪɪɪ	到	
zɪwa • k <sup>h</sup> o • “阮可”之纳西		后面	maɪɪɪɪ
族人居住		尾巴	maɪɪɪɪ
坐牢, 服罪, 受委屈	loɪɪkæɪɪ	下一代; 后裔	maɪɪɪɪ (ɪɪwɪɪ) tɕ <sup>h</sup> ɛɪɪɪɪ
彝族	loɪɪloɪɪ	退后	maɪɪɪɪdzɪɪɪ
四	luɪɪ	可怜	maɪɪɪɪhæɪɪɪ
来(命令式)	luɪɪ	后妈	maɪɪɪɪndzɪɪɪ
孙子, 重孙, 曾孙	luɪɪɪbɪɪɪ	下午	maɪɪɪɪɪɪq <sup>h</sup> vɪɪɪ
孙子孙女, 重孙与重孙	luɪɪɪbɪɪɪɪɪɪɪɪɪɪɪ	以后, 后(后去)	maɪɪɪɪɪɪɪɪɪ
女		后代	maɪɪɪɪɪɪɪɪɪɪɪ
四月	luɪɪɪɪɪɪmaɪɪɪ	尾巴	maɪɪɪɪɪɪɪɪɪ
孙女, 重孙女, 曾孙女	luɪɪɪɪɪɪɪ	下次	maɪɪɪɪɪɪɪɪɪ
四十	luɪɪɪts <sup>h</sup> ɪɪɪ	糖	mbæɪɪ
一件衣服(量词)	lvɪɪɪ	鹅	mbæɪɪ
放牧	lvɪɪɪ	蜜蜂	mbæɪɪ
缠线	[vɪɪ]	流(水流)	mbæɪɪ
把布围起来	[vɪɪ]	雪	mbɛɪɪ
卷布; 卷起来	[vɪɪ]	村寨, 村子	mbɛɪɪ
狗吠	lvɪɪ	薄	mbɛɪɪ
		流(眼泪)	mbɛɪɪ



黄牛  
纳西族  
本语言：纳西语  
砍（树），剁（大蒜）  
蚕豆  
狐狸  
估计  
腿  
鼓  
拦河坝  
十二月  
摔倒，跌倒（路很滑）  
傻、笨、蠢  
傻瓜  
几个人一起摔交  
屁股  
断（绳子断了）  
毒  
毒发  
卷（卷衣服）  
打散，驱赶，撵，追赶  
一根树（量词）  
棍子  
猎狗  
短  
必须，要，应该  
射中，打中  
肥料，粪  
浑浊：活水  
垃圾，肥料  
水潭  
后悔  
错、犯错误  
叮  
刻  
雕，刻  
瘦（人瘦）  
吃  
唱  
一棵树（量词）  
讨厌  
坐 / 住  
树  
森林  
树苗  
冰雹  
桥  
居住  
座位  
泥巴  
獠牙  
麻雀  
和泥  
骑的马  
美，好看，美丽

naɿɣwɿ  
naɿxɛɿ  
naɿxɛɿ  
ndaɿɿ  
ndaɿdyɿ  
ndaɿ  
ŋdæɿ  
ŋdæɿbaɿ  
ndaɿkɣɿ  
ndaɿlaɿ  
ndaɿwaɿ  
ndoɿɿ  
ndoɿ  
ndoɿ ; ndoɿbaɿ  
ndoɿɿndoɿ  
ndoɿpaɿɿ  
ndɣɿɿ  
ndɣɿɿ  
ndɣɿfaɿ  
ndɣɿɿɣwɿ  
ndyɿɿ  
ndyɿɿ  
ndyɿɿ  
ndyɿɿk<sup>h</sup>wɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿ  
ŋdɛɿɿmiɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ŋdɔɿɿ  
ndzaɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿ  
ndzɣɿɿbiɿ  
ndzɣɿɿzoɿ  
ndzoɿ  
ndzoɿ  
ndzɿɿ  
ndzɿɿkɣɿ  
ŋdzæɿ  
ŋdzæɿ  
ŋdzæɿ  
ŋdzæɿɿɿɿ  
ŋdzæɿɿzwaɿ  
ŋdzɿɿ

煎  
溶化  
湿  
吃惊，惊，受惊，吓  
中甸县  
豆腐  
酒药、用发酵、酒曲  
散步  
辛苦  
有，存在着  
掉下  
朋友，伙伴  
山  
山顶  
钥匙  
高山  
锄头  
碰撞  
压扁，挤压，按（用手或全身）  
蔫  
捏  
醒、清醒  
揉  
矛盾  
乳房  
隔着、夹着  
剪，裁  
夹  
玩，玩耍  
玩具  
赢  
白齿 + 后白齿  
管庄稼，管理  
光滑  
滑  
一天（量词）  
需要  
向别人借（无论能不能归还原物），借给别人（无论能不能归还原物）  
鱼  
鼻涕  
奶汁  
空  
寄存  
二  
男生殖器  
脏  
干的鼻涕  
白天  
鼻子  
太阳  
西方，日落  
光线

ŋdzɛɿɿ  
ŋdzɛɿɿ  
ŋdzɔɿɿ  
ŋdzɔɿɿ  
ŋdzɿɿdyɿ  
ŋdzɿɿɿɣwɿ  
ndziɿ  
ndziɿɿndziɿ  
ndzɿɿɿ  
ndzɿjuɿ  
ŋdzɿɿ  
ŋdzɿɿ  
ŋdzɿɿ  
ŋdzɿɿkuɿɿlyɿ ; baɿ  
ŋdzɿɿɿkɣɿɿ  
ŋdzɿɿɿswaɿ  
ŋdzwaɿ  
ŋdzwaɿ  
ŋɛɿɿɿ  
ŋɛɿɿɿ  
ŋɛɿɿ  
ŋɛɿɿɿ ; zɔɿɿ  
ŋɛɿɿɿŋɛɿɿ  
ŋɛɿɿŋɛɿɿ  
ŊGæɿ  
ŊGæɿ  
ŊGæɿ  
ŊGæɿɿɿ  
ŊGæɿɿɿtoɿ  
ŊGɣɿɿ  
ŊGoɿ  
ŊGoɿɿɿ  
ŊGɣɿɿ  
ŊGɣɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿ  
ɿɿɿbiɿ  
ɿɿɿhæɿɿɿ  
ɿɿɿɿk<sup>h</sup>ɿɿ  
ɿɿɿleɿɿɿ  
ɿɿɿɿmæɿ  
ɿɿɿmɛɿ  
ɿɿɿmɛɿɿɿ  
ɿɿɿmɛɿk<sup>h</sup>wɿ

太阳的光线	ni˧mɛ˧kʰu˧ɿɿɿɿ	灭，熄（火）	ngɣɿ
晕（发晕）	ni˧mɛ˧lla˧ldzi˧tqʰɿɿ	撬	ngɣɿ
日蚀	ni˧mɛ˧ndzɿɿɿ	裂开（墙裂开）	ngi˧
东方，太阳出	ni˧mɛ˧tʰɿɿɿ	吃	ngwa˧
腻（食物）	ni˧ndɿɿ	嚼	ngwa˧
钓鱼	ni˧pe˧tɿ	相信	ngwa˧
霜	ni˧tɿpʰɿɿ	一半（量词）	ngu˧
二十	ni˧tsɿɿ	欠钱	ngu˧
二十一	ni˧tsɿɿdɿɿ	赊帐	ngu˧
二十八	ni˧tsɿɿho˧tɿ	病，痛	nguɿ
二十四	ni˧tsɿɿlu˧	存粮食、火腿的房间	nguɿ
二十二	ni˧tsɿɿni˧	病人	nguɿɿi˧
二十九	ni˧tsɿɿngɿɿ	窗户	nguɿkʰwe˧tɿ
二十七	ni˧tsɿɿsɛ˧tɿ	丽江（古为通安州）	nguɿpʰɛ˧tɿ
二十三	ni˧tsɿɿsɿɿtɿ	医治	nguɿzɿɿ
二十六	ni˧tsɿɿtsʰwa˧tɿ	筋，腱；腱子；肌腱	ngɿɿ
二十五	ni˧tsɿɿwa˧	缸子	ngɿɿ
牛鼻圈	ni˧tɿɿɿ	九	ngɿɿ
早晨天亮	njɿɿdo˧	茎	ngɿɿ
眼屎	njɿɿkʰje˧tɿ	藏（一个东西）	ngɿɿ
眼圈骨	njɿɿkʰwe˧	九月	ngɿɿtɛ˧tɿmɛ˧tɿ
眼睛	njɿɿly˧tɿ	驼背	ngɿɿkje˧kje˧tɿ
眼泪	njɿɿmbɿɿ	九十	ngɿɿtsʰɿɿ
闭眼	njɿɿmɿɿtɿ	连鬓胡	o˧be˧tɿɿɿ
贪求	njɿɿtɿna˧	拉萨，西藏	o˧tso˧
眨眼	njɿɿndo˧tɿndo˧	馒头	pæ˧le˧tɿ
瞎子	njɿɿqɿɿ	一把刀（量词）	pa˧
眉毛	njɿɿtɿsɿɿfɿɿ	出来（月亮，太阳）	pa˧
少，（减）少	ɿwa˧	用来煮猪食的勺子	pa˧tɿ
妒忌	ɿwa˧tɿmɿɿtɿni˧	宽，辽阔	pa˧
喜欢妒忌别人	ɿwa˧tɿmɿɿtɿni˧tsɿɿ	到达	pa˧
骂	nɿɿ	颧骨	pa˧tɿmɛ˧tɿgɿɿtɿgɿɿ
或者，还是	nɿɿtɿ	青蛙	pa˧tɿɿɿɿɿ
你	nɿɿ	绊	pɛ˧
嘴唇	nɿɿtɿbe˧	酒糟	pɛ˧tɿly˧
心脏，性情	nɿɿtɿmɛ˧	烧开	pɿɿ
为别人担心	nɿɿtɿmɛ˧ndzɿɿɿ	笔	pi˧
悲哀，伤心	nɿɿtɿmɛ˧tɿɿtɿ	刺痛	pi˧
近	nɿɿtɿnɿɿ	辣	pi˧
你们	nɿɿngwa˧	表	pjɿɿ
你们（复数，对晚辈）	nɿɿngwa˧	变化（蛹变蛾）	pjɿɿtɿ
嘴，嘴巴，口	nɿɿtɿta˧	包起来	po˧
黄豆	ny˧ly˧	一包、一卷（量词）	po˧
天亮	ɿɿɿdo˧	拿过来	pu˧tɿ
我家	ɿa˧tɿ	梳子（相当粗）	pɿɿtɿ
欺负	ɿɛ˧ɿɿɿ	画、写	pɿɿtɿ
我	ɿɿ	梳	pɿɿtɿ
往后仰	ɿɿtɿngɿɿ	蒸熟	pɿɿtɿ
我们	ɿɿngwa˧	烘干	pɿɿtɿ
上腭	ɿo˧tɿɿo˧	拔、扯（草）	pɿɿ
银子，民国之前的货币	ɿɿ	渴	pɿɿ
哭	ɿɿ	干燥	pɿɿ
玩	ngæ˧tɿi˧	工匠，木匠	pɿɿtɿdɿɿɿ
好玩（人）	ngæ˧tɿi˧dza˧	旱地	pɿɿtɿwa˧
缺乏	ngɿɿ		





凶恶、心坏、厉害、危害 q<sup>h</sup>wa]

大骨

招魂

肌肉, 皮肤

发烧

(一口) 气

溢出来

喉管

呼吸

三月

完成

岩羊 [青羊]

怎么样

反正

为什么

木头, 柴

知道, 懂, 认得、熟悉 (人  
物)

肝

剔, 刮

黑痣

生 (吃的时候有生味)

习惯

活

明白

有了做某件事情 (如: 打  
猎) 的习惯

膀胱

背柴

相识

标本

搓 (搓绳子)

香 (吃得香)

学

明年

明晚

脊背

明天

三

擦 (把字擦掉)

拣, 拾, 取, 捡起来

拣到东西

老师

三年以前

披衣

挑选

三十

杀

消肿

打仗

血

商量

血管

ɛv]

ɛv]he-]le-]

ɛv]ɕ]

ɛv]ɕ]ts<sup>h</sup>ɣ]

sa-]

sa-]

sa-]mba]

sa-]t<sup>h</sup>v-]

sa-]wa-

se-

se]

se]be-

se]be-]mɣ-]qwa-

se]be-]se]

sɣ-

sɣ-

sɣ-]

sɣ-]

se-]na]

sɣ]

sɣ]

sɣ]

sɣ]

sɣ-; mbu-]mbu-

sɣ-; so-]

sɣ-]bu-]bu]

sɣ-]p<sup>h</sup>e-]

sɣ-]sɣ-

so-

so-]

so]

so]

so]be-

so-]ho]

so]mba]

so]ni-

sɿ-]

sɿ-]

sɿ-]

sɿ-]dɿ-

sɿ-]dzɿ-

sɿ-]k<sup>h</sup>v-]kæ-sɿ-]k<sup>h</sup>wa-]; jɣ-]jɣ-

sɿ-]sɿ-

sɿ-]ts<sup>h</sup>ɣ-

sy-]

sy]

sy-]sy-

sæ-

sæ-]ndo]

sæ-]mba]

客气 / 害羞

长

事情

牵 (牵牛)

七

携手

七月

前年

拧 (拧毛巾)

歪, 偏 (帽子戴得歪)

横 (横躺在路上)

搀扶、撑住、稳住

前天

弄长

七十

满

肉

死 (人或动物)

新

黄

死者

熟肉

瘦肉

腊肉

生肉

肥肉

讲, 说, 告诉

沙子

撕 (撕纸)

道理, 规矩

谚语、说法

筛子

告状

收割

铁

清 (水)

寻找, 找 (虱子……)

到处寻找

打铁

三脚架

干净

摸

铁匠

娶

生崽子 (牛类)

镰刀

骨头

思念, 想

想法

收拾、弄整齐

纸

高

刷子

打

挂, 吊

sæ-]ndo]

sɛ-]

sɛ-]

sɛ-]

sɛ-]

sɛ-]; sɛ-]sɛ-]

sɛ-]ə-]mæ-

sɛ-]bɛ-]k<sup>h</sup>v-]

sɛ-]nɛ-]

sɛ-]sɛ-]

sɛ-]sɛ-]

sɛ-]sɛv]

sɛ-]t<sup>h</sup>u-]ni-

sɛ-]sɛ-]

sɛ-]ts<sup>h</sup>ɣ]

sə-]

sɿ-

sɿ-

sɿ-]

sɿ-

sɿ-]çi-

sɿ-]mɿ]

sɿ-]na-]

sɿ-]q<sup>h</sup>v-

sɿ-]sɿ]

sɿ-]sæ]

sɿ-]

sɿ-

sɿ-

sɿ-]kɿ-

sɿ-]kɿ-

sɿ-]la]

sɿ-]sɿ-

su-

su]

su]

su]

su]

su]

su-]ty-

su-]k<sup>h</sup>u-

su-]sɿ-]

su-]su-

su-]ty-]çi-

sɿ-

sɿ-

sɿ-]kɿ]

sɿ-]ə-]

sɿ-]ndɿ-

sɿ-]ndɿ-]to-

sɿ-]sɿ-

sɿ-]sɿ-]

sɿ-]

sɿ-]tsɿ- (汉语借词)

sɿ-]

te-]le-



一捆 (量词)	tsɿ	抓	tsɿ
紧	tsɿ	绑, 捆, 系	tsɿ+tsɿ
绑	tsɿ	安装	tsɿ+tsɿ
数, 算	tsɿ	皮袋 (装粮食等)	tsɿ+tsɿ
咬	tsʰa	蹲	tsɿ+tsɿ
掺	tsʰa+tsʰa	留下	tsɿ+tsɿ
腐烂	tsʰɛ	肥 (肉)	tsɿ
一辈, 一代, 一世, (量词)	tsʰɛ	牛皮绳 (纤绳), 犁具连	tsɿ+tsɿ
一捧 (用两只手)	tsʰɛ	轭之绳	tsɿ+tsɿ
过河	tsʰɛ	垒起来	tsɿ+tsɿ
盐	tsʰɛ	船桨	tsɿ+tsɿ
十	tsʰɛ	干土	tsɿ
十一	tsʰɛ	一段 (量词)	tsɿ
十一月	tsʰɛ	关节	tsɿ
初一	tsʰɛ	浸泡 (浸种子)	tsɿ
初二	tsʰɛ	发酵	tsɿ
初三	tsʰɛ	爪子	tsɿ
初十	tsʰɛ	让; 指使, 使唤	tsɿ
十月	tsʰɛ	点灯	tsɿ
十八	tsʰɛ	土	tsɿ
十四	tsʰɛ	红土	tsɿ
十二	tsʰɛ	痰	tsɿ
十九	tsʰɛ	白土	tsɿ
十七	tsʰɛ	桌子	tsɿ
十三	tsʰɛ	代代相传	tsɿ
十六	tsʰɛ	臭	tsɿ
十五	tsʰɛ	药	tsɿ
热, 烫 (天气、物品),	tsʰɛ	医生	tsɿ
太阳利害	tsʰɛ	蚂蚁	tsɿ
一些、一点	tsʰɛ	妻子	tsɿ
锯断	tsʰɛ	媳妇, 儿媳	tsɿ
山羊	tsʰɛ	内脏	tsɿ
今年	tsʰɛ	拳	tsɿ
公山羊	tsʰɛ	这些	tsɿ
母山羊	tsʰɛ	这边	tsɿ
今天	tsʰɛ	现在	tsɿ
剪刀	tsʰɛ	爬, 上去, 上山	tsɿ
山羊羔	tsʰɛ	这里	tsɿ
径道	tsʰɛ	早饭	tsɿ
草房	tsʰɛ	伸 (伸手)	tsɿ
楼	tsʰɛ	炒 (肉、菜), 干炒 (麦子)	tsɿ
舞蹈, 跳舞, 跳	tsʰɛ	冲水	tsɿ
这里	tsʰɛ	插、戳	tsɿ
“查热丽恩”	tsʰɛ	晚饭	tsɿ
今晚	tsʰɛ	快 (动作快, 跑得快),	tsɿ
踢一脚	tsʰɛ	快快	tsɿ
跪下	tsʰɛ	锋利	tsɿ
盖, 建 (房子)	tsʰɛ	吃早饭	tsɿ
鬼	tsʰɛ	吃晚饭	tsɿ
细 (树、体型细小)	tsʰɛ	祭坛	tsɿ
冬天	tsʰɛ	类型, 族类, 同胞, 胞族	tsɿ
还东西	tsʰɛ	家族	tsɿ
赔偿	tsʰɛ	插、戳	tsɿ
今天早上	tsʰɛ		
一捧 (量词)	tsʰɛ		

扎 (针扎)	ts <sup>h</sup> ɿ	拍、敲	xuɿɿxuɿ
秋天	ts <sup>h</sup> ɿɿloɿ, mɿɿɿts <sup>h</sup> ɿɿ	补牙, 治牙	xuɿzɿɿ
米	ts <sup>h</sup> waɿ	八月	xoɿɿəɿmæɿ
六	ts <sup>h</sup> waɿɿ	等候	xuɿ
马鹿	ts <sup>h</sup> waɿɿ	胃	xuɿɿ
挤乳	ts <sup>h</sup> waɿ	摆动	xuɿɿ
床	ts <sup>h</sup> waɿ (汉语借词)	甩来甩去	xuɿɿ
六月	ts <sup>h</sup> waɿɿəɿɿmæɿ	摇动,	xuɿɿ
六十	ts <sup>h</sup> waɿɿts <sup>h</sup> ɿɿ	晚上	xuɿ
一样, 没有区别	tsuɿ	铺盖	xuɿdzɿɿ
一串	tsuɿɿ	挥动, 摇头	xuɿɿxuɿ
锥、锥子	tsuɿɿ	锈	xwaɿɿ
连接 (断了的东西)	tsuɿɿtsuɿ	画	xwaɿɿ (汉语借词?)
接	tsɿɿ	猫	xwaɿɿleɿ
汗	tsɿɿɿ	怀疑	xwaɿɿniɿ
挑拨	tsɿɿɿtsɿɿ	袜子	zaɿ
砖	tswaɿ	嫩	zaɿ
马嚼子	tswaɿɿswaɿ	染	zaɿɿ
一趟	tsweɿ	下 (山)	zaɿ
使转动	tsweɿɿtsɿɿ	鞋垫	zaɿbɿɿ
鸟	ɿɿziɿ	鞋, 鞋子	zaɿgɿɿ
瓦	waɿ	宝贝	zaɿkoɿ
五	waɿ	扣子	zaɿlyɿɿ
我家	waɿɿ	削	zeɿ
是 (这是什么), 对	waɿ	多少	zeɿjɿɿ
我们家	waɿɿ; waɿɿqoɿ	哪里	zeɿ
五月	waɿɿəɿmæɿ	几个	zeɿkɿɿɿ
五十	waɿɿt <sup>h</sup> ɿɿ	哪, 哪个 (哪个碗)	zeɿɿɿ
一堆 (柴)	weɿ	忍耐	zeɿɿɿ
堆 (堆积泥土)	weɿ	草	zeɿɿ
肿	wuɿ	一次	zeɿɿ
仆人	wuɿ	能忍受	zeɿɿɿəɿ
自己	wuɿtoɿtoɿ	旋转	zeɿɿɿɿ
亲戚	wuɿɿciɿwuɿɿ	高山草地	zeɿɿp <sup>h</sup> ɿɿdyɿ
亲戚 (宽的定义)	wuɿɿts <sup>h</sup> ɿɿ	棺材	zeɿɿseɿɿtoɿ
金子	xæɿ	修理	zeɿɿɿzɿɿ
买	xæɿ	男人, 儿子	zoɿ
家的下面地方: 没有木地板、小狗可以偶尔来的地方 (家人就给它扔骨头)	xæɿɿtæɿɿmæɿ	大儿子	zoɿɿdɿɿ
切	xæɿɿ	次子	zoɿɿlyɿɿ
二月	xæɿɿndziɿɿxæɿ	孩子们, 子女	zoɿɿmiɿɿ
马叫	xæɿɿxæɿɿ	么子	zoɿɿtciɿɿ
牙齿	xuɿ	小伙子, 青年男子	zoɿɿtəɿɿɿəɿɿ
去 (过去式)	xuɿ	捉 (捉鸡)	zɿɿ
湖	xuɿɿ	麻木	zɿɿ
拍 (拍桌子)	xuɿɿ	皱 (衣服)	zɿɿɿɿɿ
打, 横打 (用强力)	xuɿɿ	抓, 捕, 取出	zɿɿzɿɿ
横打	xuɿɿ	孩子, 儿童	zyɿɿ
一分	xuɿ	生孩子, 带孩子	zyɿɿciɿ
雨	xuɿ	背孩子	zyɿɿp <sup>h</sup> ɿɿ
富	xuɿ	怀孕一个孩子	zyɿɿpuɿɿ
煤、炭	xuɿɿdzɿɿ	笑	zæɿ
牙齿	xuɿɿk <sup>h</sup> ɿɿ	和气、和睦	zæɿɿzæɿɿhaɿɿhaɿ
暴雨	xuɿɿq <sup>h</sup> ɿɿ; xuɿɿndzɿɿ	路	zɿɿ
		酒	zɿɿ
		痕迹	zɿɿ
		蛇	zɿɿ

害怕	zɛ̃˥˩˦
木材；木料	zɛ̃˥˩˦
响	zɛ̃˥˩˦
灰尘	zɛ̃˥˩˦
使移动	zɛ̃˥˩˦ ; zɛ̃˥˩˦ zɛ̃˥˩˦
揉面	zɛ̃˥˩˦ ; zɛ̃˥˩˦ zɛ̃˥˩˦
缝儿	zɛ̃˥˩˦ (补丁: pʰɛ̃˥˩˦ fɛ̃˥˩˦)
蛇年	zɛ̃˥˩˦ kʰɛ̃˥˩˦
走路	zɛ̃˥˩˦ ndzi˥˩˦
草木灰	zɛ̃˥˩˦ pʰɛ̃˥˩˦
好酒	zɛ̃˥˩˦ qv˥˩˦
生气	zɛ̃˥˩˦ tɕi˥˩˦ ; mɣ˥˩˦ -xu˥˩˦
刀	zɛ̃˥˩˦ tʰɛ̃˥˩˦
磨刀	zɛ̃˥˩˦ tʰɛ̃˥˩˦ sɣ˥˩˦
中午饭、中午	zu˥˩˦
一对	zu˥˩˦
饿(饭)	zu˥˩˦
中午	zu˥˩˦ lo˥˩˦
夏天	zu˥˩˦ lo˥˩˦, mɣ˥˩˦ zu˥˩˦
吃中午饭	zu˥˩˦ ndzɣ˥˩˦
山柳	zu˥˩˦
拉肚子	zu˥˩˦
带、取	zu˥˩˦
路	zu˥˩˦ gv˥˩˦
大路	zu˥˩˦ gv˥˩˦ dɣu˥˩˦
路的两边没有高低之分	zu˥˩˦ gv˥˩˦ kʰu˥˩˦
时，靠近东方的边缘	zu˥˩˦ gv˥˩˦ sɣ˥˩˦ tɕi˥˩˦
带路	zu˥˩˦ gv˥˩˦ tɕi˥˩˦
小路	zu˥˩˦ kʰu˥˩˦
猴年	zu˥˩˦ mɛ̃˥˩˦ tɕi˥˩˦ qæ̃˥˩˦ zɣ˥˩˦
丈夫与妻子	zu˥˩˦ pʰɛ̃˥˩˦
岳父，岳母	zu˥˩˦ pʰɛ̃˥˩˦ -zu˥˩˦ mɛ̃˥˩˦
婆婆，公公	zu˥˩˦
能干、不缺劳力，(人)	zwa˥˩˦
好	zwa˥˩˦
马	zwa˥˩˦
薅锄、锄草	zwa˥˩˦
松土(麦，青稞)	zwa˥˩˦ tɕi˥˩˦ by˥˩˦ mæ̃˥˩˦
缰绳	zwa˥˩˦ tɕi˥˩˦ by˥˩˦
马圈	zwa˥˩˦ kʰjẽ˥˩˦
马粪	zwa˥˩˦ kʰu˥˩˦
马年	zwa˥˩˦ kʰwa˥˩˦
马蹄铁	zwa˥˩˦ lu˥˩˦
马料	zwa˥˩˦ mɛ̃˥˩˦
母马	zwa˥˩˦ ndzæ̃˥˩˦
骑马	zwa˥˩˦ ŋgu˥˩˦
公马	zwa˥˩˦ ŋgu˥˩˦
马槽	zwa˥˩˦ qo˥˩˦
马驹子	zwa˥˩˦ tɕi˥˩˦
马鞍，驮架	

# 宝山纳西语音系研究<sup>①</sup>

李子鹤

(北京大学中文系)

## 一、引言

### 1. 宝山与宝山纳西语

本文介绍的是云南省玉龙纳西族自治县宝山乡石头城的纳西语音系。宝山乡位于玉龙纳西族自治县北部,距丽江市约120公里。石头城位于宝山乡政府东北的金沙江畔,建在金沙江峡谷的一块天然巨石上,是一个自然村。纳西语称为  $la^{33}pu^{11}lo^{33}pa^{33}dza^{53}$  (宝山石头城)。调查时全村有116户人,几乎全部为纳西族。《元史·地理志》记载:“宝山州,在雪山之东,丽江西来,环带三面。昔麽、些蛮居之。其先自楼头徙居此,二十余世<sup>②</sup>。”更早的人口迁徙资料尚未发现。元朝时为丽江路宝山州治所,是川滇交通线上的重要城镇。

据和即仁、姜竹仪(1985),宝山纳西语属于纳西语<sup>③</sup>西部方言宝山州土语。说这种土语的人主要分布在玉龙纳西族自治县的果乐、宝山一带,总人数约为一万人,是使用人口最少的土语。

### 2. 前人的研究

盖兴之、姜竹仪(1990)记录了宝山纳西语音位系统:

声母36个: p, ph, b, mb, m, v, ts, tsh, ndz, s, z, t, th, d, nd, n, l, tʂ, tʂh, ndz, ʂ, z, tɕ, tɕh, dz, ndz, ɳ, ɕ, ʐ, k, kh, g, ŋg, ŋ, x, ɣ

韵母14个: i, y, e, a, ɑ, o, u, v, ʉ, ə, ɤ iə, ue, ua

声调4个: 31, 33, 55, 13。其中13调主要出现在借词中或表达语法意义。

这篇文章主要目的在于对纳西语方言作全面概述,没有对宝山方言作进一步的专门研究。因此目前宝山纳西语还缺乏详细的描写和分析。

## 二、宝山纳西语的音系

### 1. 声母

据我们的调查和归纳,宝山纳西语有45个声母,包括零声母。列表如下:

① 本研究得到教育部人文社会科学重点研究基地重大项目 #11JJD740004 “基于系统语音对应的核心词分阶及建模研究”、韩国浦项制铁财团亚洲研究基金(POSCO TJ Park Foundation)项目“The Corridor of Cultural Exchange across Asia: the Ancient Tea-horse Trail”、四川凉山州民族文化研究基金资助项目“彝语文本解读和华夏文明起源研究”的资助。本文的材料来源于2011年8月作者在宝山乡石头城实地调查的成果。发音合作人木德盛先生,1951年生,初中文化,世居本地。

② 丽江,即金沙江。楼头,即今宁蒗彝族自治县永宁乡。

③ 在国外语言学界和民族学界,很多学者不把政府认定为纳西族的族群统称为“纳西”,而是根据他们的自称分为“纳西”、“纳(摩梭)”、“玛丽玛萨”等不同族群,但可以统称为“纳系族群”。相应地,他们也不把“纳系族群”所说的各种方言统称为纳西语方言,而是称为“纳语群”。本文不讨论族群划分和族称问题,但需强调“纳西”的两种不同内涵。



发音			唇	舌尖	卷舌	舌面	舌根	小舌
部位	发音方法							
塞	清	不送气	p	t	t̪		k	q
		送气	ph	th	t̪h		kh	qh
	浊		b	d	d̪		g	
	鼻冠		mb	nd	ɳd̪		ŋg	
塞擦	清	送气		ts	t̪s̺	tɕ		
		不送气		tsh	t̪sh̺	tɕh		
	浊			dz	d̪z̺	dz̺		
	鼻冠			ndz	ɳd̪z̺	ɳdz̺		
擦	清			s	s̺	ɕ	x	χ
	浊			z	z̺		ɣ	
鼻			m	n	ɳ		ŋ	
边				l	ɭ			
零声母 0								

说明:

(1) 双唇塞音声母 p, ph, b, mb 在韵母 v, ɤ 前有唇齿音变体 pf, pfh, bv, mbv。其中 bv 塞音色彩弱, 擦音色彩强, 实际音值接近 v。

(2) 舌根擦音 x 在韵母 v 前有唇齿擦音变体 f。

(3) 舌面塞擦音 tɕ, tɕh, dz, ɳdz 与舌根塞音 k, kh, g, ŋg 没有对立, 但 ɕ 与 x 有对立, 因此不将舌面音与舌根音归为一组。

## 2. 韵母

宝山纳西语有 15 个韵母, 其中单元音韵母 9 个, 带介音的韵母 4 个, 带摩擦的韵母 1 个, 卷舌韵母 1 个。列表如下:

		前		后	
		不圆唇	圆唇	不圆唇	圆唇
单元音韵母	高	i	y	ɯ	u
	中	e		ɤ	o
	低	a		ɑ	
带介音的韵母	中	iɤ		ue	
	低	ia		ua	
带摩擦的韵母		ɤ			
卷舌韵母		ɤ̣			

说明:

(1) e 与  $\text{ɣ}$  仅有一对最小对立  $\text{me}^{53}$  “讨”:  $\text{mɣ}^{53}$  “墨”, 后者明显为晚近的汉语借词。但这两个韵母音值差别明显, 因此仍分为两个韵母。

(2) y 在与舌面音声母、零声母组合时, 音值为  $\text{i}\text{u}$ 。

(3)  $\text{ɣ}$  和  $\text{i}\text{ɣ}$  带有轻微的  $\text{u}$  韵尾。

(4)  $\text{ɣ}$  发音时上齿轻抵下唇, 有较明显的摩擦。在与唇塞音声母、零声母组合, 且在单音节词中时, 音值为  $\text{ɣ}\text{ə}$ 。

(5)  $\text{a}$  在与小舌音声母组合时, 音值为  $\text{ɔ}$ 。

(6)  $\text{ia}$  的韵腹舌位较高, 实际音值接近  $\text{i}\text{æ}$ 。

(7)  $\text{ua}$  的韵腹实际音值为  $\text{a}$ , 且在与小舌音声母组合时, 实际音值为  $\text{u}\text{ɔ}$ 。

(8) 韵母  $\text{y}$ 、 $\text{a}$  在舌根擦音声母后带鼻化, 韵母  $\text{ua}$  在舌根鼻音声母后带鼻化。

### 3. 声调

#### 3.1 单音节词调

宝山纳西语的单音节词有 3 个声调:

/11/: $\text{la}^{11}$ 手	$\text{t}\text{ɕhi}^{11}$ 甜	$\text{phu}^{11}$ 逃跑
/33/: $\text{la}^{33}$ 老虎	$\text{t}\text{ɕhi}^{33}$ 卖	$\text{phu}^{33}$ 开(门)
/53/: $\text{la}^{53}$ 钉钉子	$\text{t}\text{ɕhi}^{53}$ 冷	$\text{phu}^{53}$ 只(一只鞋)

/53/ 调在单说时, 或在多音节词的词末位置, 有自由变体 [55], 读 [53] 与 [55] 不区别意义。在多音节词的词中位置, 这个调都读作 [55]。

另外, 我们还记录到两个读 [13] 调的单音节词:  $/\text{xo}^{13}/$  “对、好” 和  $/\text{ɣ}^{13}/$  “鹅”。这明显是借自汉语的词, 因此我们不把 [13] 调算作单音节词调。

#### 3.2 双音节连续变调

宝山纳西语没有单纯语音层面的变调。双音节连调式相当于两个音节声调的直接组合。理论上 3 个单音节词调两两组合可以有 9 种连调式, 实际上全部出现。

单音节词重叠时会发生变调, 连调式由词根声调控制, 具体规则为:

/11/+ /11/ — 33-11	$\text{lu}^{11}$ “旧” — $\text{lu}^{33}\text{lu}^{11}$ , $\text{ba}^{11}$ “扫” — $\text{ba}^{33}\text{ba}^{11}$
/33/+ /33/ — 33-33	$\text{qha}^{33}$ “骂” — $\text{qha}^{33}\text{qha}^{33}$ , $\text{dzl}^{33}$ “抢” — $\text{dzl}^{33}\text{dzl}^{33}$ (争夺)
/53/+ /53/ — 55+33	$\text{ta}^{53}$ “粘” — $\text{ta}^{55}\text{ta}^{33}$ , $\text{ɕy}^{53}$ “摸” — $\text{ɕy}^{55}\text{ɕy}^{33}$

#### 3.3 双音节词调

双音节词调是指, 有一些双音节词, 其声调不等于两个音节声调的直接组合, 也不能由变调规则控制。这些词的声调是音系深层规定的, 而不是由两个音节本来的声调通过规则生成的。例如:

$\text{dzi}^{11}$  “水” +  $\text{dzu}^{11}$  “凝结” —  $\text{dzi}^{55}\text{dzu}^{11}$  “冰”

这并不是一条规律, 因为还有:

la<sup>11</sup> “手” + phi<sup>11</sup> “肢体、腿” — la<sup>11</sup>phi<sup>11</sup> “胳膊”

宝山纳西语的双音节词调有 6 类：

11-11: mi<sup>11</sup>tho<sup>11</sup> “火把”（不等于 mi<sup>33</sup> “火” + tho<sup>33</sup> “出”）

dzi<sup>11</sup>tsh<sup>11</sup> “开水”（不等于 dzi<sup>11</sup> “水” + tsh<sup>33</sup> “热”）

11-33: xa<sup>11</sup>pfy<sup>33</sup> “蒸笼”（不等于 xa<sup>11</sup> “饭” + pfy<sup>33</sup> “蒸”）

la<sup>11</sup>sə<sup>33</sup> “有偷窃习惯”（不等于 la<sup>11</sup> “手” + sə<sup>11</sup> “长”）

33-11: a<sup>33</sup>me<sup>11</sup> “母鸡”（不等于 a<sup>11</sup> “鸡” + me<sup>33</sup> “雌性”）

a<sup>33</sup>ni<sup>11</sup> “昨天”（不等于 ə “上一” + ni<sup>33</sup> “天”）

33-33: dzi<sup>33</sup>lu<sup>33</sup> “水田”（不等于 dzi<sup>11</sup> “水” + lu<sup>33</sup> “田”）

dzy<sup>33</sup>ky<sup>33</sup> “房顶”（不等于 dzi<sup>11</sup> “房子” + ky<sup>33</sup> “顶上”）

55-33: khu<sup>55</sup>cy<sup>33</sup> “跳蚤”（不等于 khu<sup>33</sup> “脚” + cy<sup>33</sup> “虱子”）

cy<sup>55</sup>ndz<sup>33</sup> “柏香树”（不等于 cy<sup>33</sup> “香” + ndz<sup>33</sup> “树”）

55-11: dzi<sup>55</sup>dzu<sup>11</sup> “冰”（见上）

mi<sup>55</sup>qho<sup>11</sup> “火塘”（不等于 mi<sup>33</sup> “火” + qho<sup>33</sup> “洞”）

另外三种理论上可能的双音节词调 11-55、33-55、55-55 我们没有发现词例。

宝山纳西语的声韵调配合规律，请参考文末所附“宝山纳西语声韵调配合表”。

### 三、宝山纳西语音系的特点

#### 1. 与 AS 纳西语的相似之处

Michaud、和学光（2010）指出，丽江市文化乡纳西语（AS 纳西语）有两个特点：一是有硬腭擦音 ç 与声门擦音 h 的对立；二是有舌尖塞音与卷舌塞音的对立。在宝山纳西语中，我们也发现了类似的现象：

（1）宝山纳西语有舌面擦音 ç 与舌根擦音 x 的对立，词例如下：

çyl1	xy11	çy33	xy33
清的 / 寻找 / 散开	红 / 低（矮）	铁 / 虱	野兽 / 盛得下

xy 音节的韵母带有轻微的鼻化，但并不存在与之对立的非鼻化韵。这一现象与 AS 纳西语硬腭擦音 ç 与声门擦音 h 的对立相当，只有声母的音值略有不同。

（2）宝山纳西语舌尖塞音与卷舌塞音的对立，基本与 AS 纳西语中的对立一致，有 /no/：/ŋo/，/lo/：/lɔ/，/to/：/tɔ/，/tho/：/thɔ/，/ndo/：/ndɔ/，但没有发现 /do/：/dɔ/。

#### 2. 舌根声母与小舌声母的对立

宝山纳西语有一组舌根音声母和一组小舌音声母，而且在韵母 o 前存在 /k/：/q/、/kh/：/qh/ 的

最小对立, 在  $\alpha$  前存在 /x/: /χ/ 的最小对立。词例如下:

对立	声调	舌根音组	小舌音组
k: q	11	ko11 针 / (墙) 上	qo11 醉
	33	ko33 灌 (灌水)	qo33 吞 / 舀 (舀水)
	53	ko53 过 (过桥) / 一会儿	qo53 把儿 (刀把儿)
kh: qh	53	kho53 淋	qho53 剖
x: χ	53	xa53 凝固	χa53 剩 / 张 (张嘴) / 夜 (一夜)

纳西语西部方言中还未见到有舌根音与小舌音对立的报道, 而且宝山纳西语中的对立只在韵母为 o/α 的条件下存在, 这与舌尖塞音与卷舌塞音的对立类似, 也是一个音位中和的极端案例。不过, 联系其它纳西语方言<sup>①</sup>可以看出, 这一对立是否可以追溯到原始纳西语阶段, 是值得怀疑的 (括号里是词根):

汉义	丽江	宝山	玛丽玛萨	宁蒗	永宁
针	ko21	ko11	u21	kuo11	ku13
醉	zɿ33(ko21)	qo11	zə33(ie21)		ka13
灌 (灌水)	lu33 (ko33)	ko33	tchi24	tchi13	li33
吞	ko33	qo33	ɤ̃52	ɤ̃33	ɤ̃33
舀 (舀水)	ko33	qo33	ko52	qua33	qua35
过 (过桥)	lo55	ko53	dzu33be33se52	qa13	qa13
把儿	tɕu31	qo33	ko24	qo11	qɤ13
淋	tshɿ33	kho53	tsy52		
剖	khə33	qho53	khɤ52	qha11	qho13

这些词在五个方言中并不能反映出确凿的舌根音与小舌音的对立。纳西语东部方言虽然普遍存在舌根音与小舌音的对立, 但体现在各自不同的词项上。因此, 宝山纳西语, 以及纳西语其他方言中舌根音与小舌音的对立, 是原始语的遗留还是后起的, 还需要进一步研究。

### 3. 由唇塞音声母 / 零声母与 $\gamma$ 、 $\alpha$ 韵母组成的音节的变体

宝山纳西语的唇塞音声母 p, ph, b, mb 与  $\gamma$ 、 $\alpha$  韵母组合时, 有唇齿音变体 pf, pfh, bv, mbv。其中 bv 的塞音色彩较弱, 而擦音色彩较强, 实际音值接近 [v]。同时,  $\gamma$  韵母与唇塞音声母、零声母组合时, 在单音节词中也产生变体  $\gamma\alpha$ 。词例如下:

<sup>①</sup> 丽江方言依据黄布凡 (1992) 主编《藏缅语族语言词汇》; 永宁方言依据 Stedt 数据库的材料 (由米可先生提供); 玛丽玛萨方言调查地点为维西傈僳族自治县塔城镇汝柯村, 发音合作人为和文骥先生; 宁蒗方言调查地点为宁蒗彝族自治县堰口坝村, 发音合作人为张有康先生。

汉义	音位	音值
绳子	/bə11/	[və11]
脓	/mbə33/	[mbvə33]
牦牛	/mbə11/	[mbvə11]
拔(拔草)	/pə11/	[pfə11]
干(干了)/渴	/py11/	[pfyə11]
泼(泼水)/蒸/送行	/py53/	[pfyə55]
白/解开	/phə11/	[pfhə11]
翻过来(把衣服翻过来)/翻身(在床上翻身)	/phy53/	[pfhyə55]
梳/写/手纹	/phə53/	[pfhə53]
下(桌子下)	/y11/	[yə11]
粗	/y33/	[yə33]

值得注意的是,宝山纳西语中有音节 /pho53/ “脱衣、(蛇)蜕皮”,实际发音为 [pfhvo53]。但是,这个音节的韵母不应该是 /o/ 的变体,因为 [o] 不会使声母唇齿化。按照对应规律,这个音节的韵母也应该来自 y:

汉义	丽江	宝山	玛丽玛萨	宁蒗	永宁	构拟形式
肠子	by33	yo33	vo52	ko33na55	by33hu35	*by6
爷爷	ə21 (phy33)	a33(pfhy33)	a33(pho33)	a33(po33)	a33(phy55)	*phy6
公猪	bu21(phy33)	bu11(pfhy33) zo33	va21(phy33) ly21	uo11(pho53)	bu11(phy33)	*phy6
铁锅	su21 (by33)	vo33	ba33(by52)	ko33	y33	*by6
贵(价钱贵)	phy33 i33	pfhy33nu33	pho33dza21 le45	phy33dzɿ33	phy33qu35	*phy6
翻过来(把衣服翻过来)	le33 kə55 (py33)	pfhyə55	la33tɕiɣ21 (pho24)	tɕie11(pho55)	phy35	*phy9
脱(脱衣)	phy55	pfhyo53	pho45	pho13	phy11	*phy10
钻(钻洞)	by21	vo11	bo21kho52	/	/	*by1

但是这个音节不能音位化为 /phy53/, 因为发音人认为它与“翻身” /phy53/ 不同音。由于宝山纳西语的唇音声母可以与 /o/ 相拼, 如 /pho11/ “枪”、/mbo33/ “聋”, 因此我们可以推测, 唇音声母后 /y/ 的变体 [yə] 可能会逐渐演变为 [yo]。实际上还有两个音节 /by11/ “钻” 和 /by33/ “肠子、锅”, 音值已经分别为 [yo11]、[yo33], 只是没有词与之形成最小对立。这样看来, [yo] 这个变体以后有可能取得音位的地位, 区别于 /y/ 和 /o/。

#### 4. 韵母 /i/ 的变体 [ɿ][ʮ]

宝山纳西语的韵母 /i/ 有变体 [ɿ]、[ʮ], [ɿ] 出现在舌尖声母后, [ʮ] 出现在卷舌声母后。这两个变体的音值分别与韵母 /u/ 与 /ɤ/ 接近, 但存在最小对立。因此 [ɿ]、[ʮ] 只能归为 /i/ 的变体。对立情况如下:

[ɿ] 与 [u] 的对立:

tsɿ11	tsu11	zɿ33	zu33
猜(猜谜)	数(数数目)/算	寿命/马槽/忍耐/晕	草

它们的历史来源也不同。可比较的例子有:

汉义	丽江	宝山	玛丽玛萨	宁蒗	永宁	构拟形式
忍耐	(zə33)	zɿ33	the33(zɿ33)	zɿ33	zɿ33	*zə6
晕(头晕)	zɿ33	zɿ33	zɿ21	γō11xō33	/	*zi4
草	zɿ33	zu33	zu52	zu33	zu33	*zu6

宝山纳西语舌尖声母与 [ɿ] 组合的词较少, 与丽江纳西语相比, 一些舌尖声母后面的 [ɿ] 在宝山纳西语中是 [u]。这也反映了历史来源的不同:

汉义	丽江	宝山	玛丽玛萨	宁蒗	永宁	构拟形式
坐	dzɿ21	ndzu11	dzv52	dzɿ33	dzi13	*ndzu3
挑选	sɿ33(sɿ21)	su11	sɿ33sɿ33	sɿ33	si33	*su2
鬼	tshɿ21	tshu11	ny21tsə21	/	tsho13	*tshɿ1
次(去一次)	zɿ21	zɿ11	zɿ21	tɕiu33	su11	*zi1
转动	zɿ21 li33	zɿ33li33	zɿ21zɿ21	tɕiu11	ze11	*zi1

[ɿ] 与 [ɤ] 的对立:

sɿ11	sɤ11	sɿ 53	sɤ53	dzɿ11	dzɤ11
黄	撕	剥(剥牛皮)	说	时间	跨(跨小沟)

## 5. 卷舌韵母及已经去卷舌化的韵母

与丽江纳西语相似, 宝山纳西语有且只有一个卷舌韵母 ə。与丽江纳西语不同的是, 宝山纳西语 ə 韵母的辖字要少一些, 如下表所示:

汉义	丽江	宝山	玛丽玛萨	宁蒗	永宁	构拟形式
树	dzə21	ndzɿ11	sɿ33(dzɿ33)	sɿ33(dzɿ33)	si33(dzi11)	*ndzə3
肝	sə55	sɿ53	sɿ52	sɿ33	si13	*sə6
木头/柴	sə33	sɿ33	sɿ52	sɿ33	si33	*sə6
忍耐	zə33	zɿ33	the33(zɿ33)	zɿ33	zi33	*zə6
风	xə33	xa33	ma21(xā33)	ma21(xa33)	hā33	*xə6
切(切菜)	xə55	xa53	xā21	xa11	hā35	*xə7
屎	tɕhə33	tɕhə33	khie52	qhə33	qha33	*qhə6
闭(闭口)	mə55	mə53	mv33	mu11	ma35	*mə7
叮(蚊子叮)	thə55	thə53	tʰa45	tʰa13	tʰa35	*thə10

这一差异是有规律可循的。丽江纳西语中, 声母为舌尖音, 韵母为 ə 的音节, 在宝山纳西语是 ɿ 韵母; 丽江纳西语声母为 x, 韵母为 ə 的音节, 在宝山纳西语是 a 韵母。在其它声母条件下, 丽江纳西语韵



母为  $\sigma$  的，宝山纳西语韵母也是  $\sigma$ 。我们调查的其他纳西语方言也有类似的现象。根据对应条件互补原则，这些韵母在这些方言的原始语里应归为一类，也就是说，丽江纳西语中这些词读同一个韵母，是最古老的面貌。宝山纳西语读为多个韵母，是后起的现象，可称为“去卷舌化”。这一规律在很多纳西语方言都有体现。这一问题留待专文论述。

#### 四、余 论

宝山纳西语自元代以后，所处的社会环境比较封闭，在纳西语历史研究方面很有价值。我们的调查为纳西语方言学、比较语言学增添了材料。从宝山纳西语中发现的舌根声母 / 小舌声母在原始语中是否有对立的问题，值得我们进一步探讨。

#### 参考文献

- 盖兴之、姜竹仪 1990，《纳西语在藏缅语言中的地位》，《民族语文》1990 年第 1 期。
- 和即仁、姜竹仪 1985，《纳西语简志》，北京：民族出版社。
- Michaud, Alexis、和学光 2010，《丽江市古城区文化乡纳西语（纳语）音位系统研究》，王士元主编《茶马古道研究集刊》第一辑，昆明：云南大学出版社。
- Michaud, Alexis. 2006. "Three extreme cases of neutralisation: nasality, retroflexion and lip-rounding in Naxi". *Cahiers de linguistique - Asie Orientale* 35:1.23-55.

## 附：宝山纳西语声韵调配合表

说明：本表只收录单音节词，以及在多音节词中，但可分析出单音节形式的语素。暂不可分析的多音节词，因其每个音节的声调无法确定，因此不能安排在表中，但其声韵配合均不超出本表体现的规律。音位变体按实际音值标注。

韵母	i			y		
声调	11	33	53	11	33	53
p	pi11 辣	pi33 比	pi53 笔	py11 包 (包药)	py33 升	py53 蚂蟥
ph	phi11 编 (编辫子)	phi33 披 (披衣)	phi53 败、丢失			phy53 吐
b	bi11 搓 (搓绳)			by11 面粉		
mb	mbi11 飞	mbi33 尿				
m		mi33 火	mi53 熟			
t					ty33 拜 (拜菩萨)	
th	thi11 刨子				thy33 节 (一节竹子)	
d						dy53 地方
nd				ndy11 棍子		ndy53 驱逐
ɬ		ɬi33 起来	ɬi53 吓唬			
th	thɬ11 喝、抽 (烟)	thɬ33 他	thɬ53 掰开			
ɖ	ɖi11 大	ɖi33 得到				
ndɖ	ndɖi11 沉	ndɖi33 卷 (一卷布)				
n	ni11 二	ni33 鱼	ni53 空			
l			li53 滤			ly53 铝
ɳ						
ɭ				ɭy11 看	ɭy33 个 (一个碗)	
s		sɿ33 木头	sɿ53 肝	sy11 消 (肿消)		sy53 杀
z	zɿ11 次 (去一次)	zɿ33 忍耐				
ts	tsɿ11 猜 (猜谜)	tsɿ33 绑			tsy33 垫	
tsh	tshɿ11 进 (进屋)					tshy53 小米
dz	dzɿ11 抢			dzy11 花椒		
ndz	ndzɿ11 树	ndzɿ33 唱				
tʂ		tʂɿ33 土	tʂɿ53 痣			
tʂh		tʂhɿ33 吊	tʂhɿ53 摘 (摘花)			
dzɿ	dzɿ11 时间					
ndzɿ		ndzɿ33 豹子				
ʂ	ʂɿ11 黄	ʂɿ33 死	ʂɿ53 剥 (皮)			
zɿ	zɿ11 蛇	zɿ33 酒				
tɕ	tei11 酸	tei33 摆 (摆整齐)	tei53 马鞍	tɕiu11 叫 (公鸡叫)	tɕiu33 闫 (闫门)	tɕiu53 锥子
tɕh	tɕhi11 甜	tɕhi33 卖	tɕhi53 冷	tɕhiu11 快	tɕhiu33 炒	tɕhiu53 插 (插牌子)
dzɿ	dzɿ11 水	dzɿ33 试			dzɿu33 有 (山上有树)	
ndzɿ		ndzɿ33 流 (水流)	ndzɿ53 燃烧		ndzɿu33 冻	
ɕ	ɕi11 养 (养鸡)	ɕi33 人	ɕi53 舌头	ɕiu11 清 (清的)	ɕiu33 虱	ɕiu53 样子
k						
kh						
g						
ŋg						
ŋ						
q						
qh						
x				xɿ 红	xɿ33 野兽	xɿ53 站
y						
ɣ						
∅	i11 漏 (漏水)	i33 有 (碗里有水)		iu11 绵羊		

韵母	e			a		
声调	11	33	53	11	33	53
p			pe53 钓 (钓鱼)			
ph	phe11 麻布	phe33 块 (一块地)	phe53 张 (一张纸)		pha33 拴 (拴牛)	
b						
mb		mbe33 雪			mba33 糖	
m	me11 麦芒	me33 只 (两只鸟)	me53 讨要		ma33 尾巴	
t		te33 首 (一首歌)				
th						
d						
nd						
t				ta11 抽 (抽出)		ta53 结 (结果子)
th					tha33 戴 (戴帽子)	tha53 碰撞
ɖ				ɖa11 地基		
ndɖ					ndɖa33 狐狸	
n			ne53 天细米			
l		le33 簪子	le53 茶			
ɳ						
l						
s	se11 岩羊	se33 完成			sa33 血	sa53 泻
z						
ts			tse53 砌			
tsh	tshe11 十	tshe33 盐	tshe53 呛	tsha11 藤子		
dz		dze33 小麦				
ndz				ndza11 泥巴	ndza33 骑	
tʂ						
tʂh					tʂha33 本 (两本书)	
dzɿ						dza53 春
ndzɿ						
ʂ						
zɿ				za11 笑		
tɕ						
tɕh						
dʒ						
ndʒ						
ɕ						
k					ka33 间 (一间房)	
kh					kha33 条 (一条河)	
g						
ŋg				ŋga11 夹 (夹菜)		
ŋ						
q						
qh						qha53 拆
x	xe11 佛	xe33 月	xe53 耳朵	xā11 金子	xā33 佩带	xā53 割
ɣ						
χ						
∅				a11 鸡	a33 欠 (欠钱)	

韵母	a			o		
声调	11	33	53	11	33	53
p	pa11 宽	pa33 青蛙	pa53 瓢			
ph				pho11 枪		pfhɿo53 脱 (脱衣)
b	ba11 朵 (一朵花)	ba33 种子冒芽				
mb	mba11 喊叫	mba33 扶 (扶着栏杆)			mbo33 聋	
m		ma33 细 (粉状)	ma53 吃 (粉状食品)			
t			ta53 点 (点火)	to11 千	to33 木板	to53 拄 (拄拐棍)
th	tha11 瓶子		tha53 锋利	tho11 靠	tho33 出 (出太阳)	tho53 踩
d	da11 漂浮			do11 看见	do33 犁	do53 插 (插秧)
nd			nda53 砍、剁	ndo11 毒	ndo33 紧	ndo53 跌倒
ɬ					ɬo33 伸	
ʈh				ʈho11 把 (一把扫帚)		
ɖ						
ndɖ					ndɖo33 挖	
n	na11 黑			no11 豆		
l	la11 手	la33 老虎	la53 钉 (钉钉子)	lo11 叫 (狗叫)		lo53 越过
ɳ				ɳo11 闻 (嗅)		
l̥				l̥o11 抬		l̥o53 放牧
s	sa11 伞	sa33 锁 (锁门)	sa53 气	so11 学	so33 尝	
z		za33 鞋	za53 染	zo11 坛子	zo33 男人	
ts	tsa11 高兴	tsa33 打 (柴)	tsa53 划 (划船)			
tsh	tsha11 和 (和泥)		tsha53 呵	tsho11 象	tsho33 跳 (跳远)	tsho53 锉
dz						
ndz	ndza11 全 (全了)	ndza33 瘦		ndzo11 桥	ndzo33 雹子	ndzo53 凿子
tʂ				tʂo11 爪子		
tʂh						
dz̥					dz̥o33 增加	
ndz̥					ndz̥o33 凿	
ʂ					ʂo33 亲热	
ʐ						
tɕ						
tɕh						
dz̥						
ndz̥						
ɕ						
k	ka11 累	力气		ko11 针	ko33 灌 (灌水)	ko53 过 (过桥)
kh						kho53 淋
g					go33 发 (发东西)	
ŋg	ŋga11 失散	ŋga33 赢		ŋgo11 熬		
ŋ						ŋo53 泼 (泼水)
q			qa53 盖 (房子)	qo11 醉	qo33 吞	qo53 把儿 (刀把儿)
qh	qhɿ11 皇帝	qhɿ33 苦、咸			qhɿ33 洞	qhɿ53 宰牲畜
x		xa33 饭	xa53 凝固	xo11 慢	xo33 汤	xo53 深
ɣ						
χ			χa53 剩			
ʈ	a11 集 (聚集)	a33 麦秸	a53 鸭子			

韵母	ɿ			u		
声调	11	33	53	11	33	53
p					pu33 怀孕	pu53 核儿
ph				phu11 逃跑	phu33 开 (开门)	phu53 只 (一只鞋)
b	bɿ11 穗	bɿ33 普米族	bɿ53 面 (一面旗)	bu11 猪		
mb			mbɿ53 涩	mbu11 扛	bu33 光	
m			mɿ53 墨	mu11 吹	mu33 天	mu53 竹子
t					tu33 举 (举手)	
th						thu53 硌 (硌脚)
d						
nd						
t̚					t̚u33 升起	
t̚h					t̚hu33 穿孔	
ɖ						
nd̚					nd̚u33 刻	
n						
l						
ɺ						
l̥				lu11 庖 (一庖)	lu33 两 (一两)	
s				sul1 三	su33 磨 (磨刀)	su53 擦 (擦桌子)
z						
ts						
tsh				tshu11 鬼	tshu33 踢	tshu53 跪
dz				dzu11 对 (一对兔子)		
ndz				ndzu11 坐		ndzu53 锄 (锄草)
tʂ					tʂu33 膨胀	tʂu53 汗
tʂh			tʂhɿ53 爬 (爬山)			
dz̥	dz̥ɿ11 跨 (跨小沟)	dz̥ɿ33 增加				
ndz̥				ndz̥u11 山		
ʃ	ʃɿ11 撕		ʃɿ53 告诉		ʃu33 带 (带路)	
ʒ				ʒul1 拿		
tɕ						
tɕh						
dz̥						
ndz̥						
ɕ						
k		kɿ33 根 (一根棍子)		ku11 姜	ku33 个 (一个人)	ku53 掉 (掉下)
kh		khɿ33 坑	khɿ53 背篓		khu33 门	
g				gul1 背 (一背柴)	gu33 敢	
ŋg	ŋgɿ11 灭 (火灭)	ŋgɿ33 缺乏	ŋgɿ53 推	ŋgul1 病		
ŋ	ŋɿ11 我					
q						
qh			qhɿ53 碎 (米粒碎了)			
x					xu33 等待	xu53 胃
ɣ	ɣɿ11 捞		ɣɿ53 烘			
ɣ̥						
∅				ul1 雇	u33 胀 (肚子胀)	

韵母	u			iɿ		
声调	11	33	53	11	33	53
p					piɿ33 搬 (搬凳子)	
ph				phiɿ11 爱		phiɿ53 叶子
b					biɿ33 罐子	
mb						
m				miɿ11 眼睛	miɿ33 生命	
t						
th			thu53 段 (一段路)			
d						
nd						ndiɿ53 滴 (一滴油)
t						
th						
ɖ						
ndɖ						
n	nu11 你	nu33 少	nu53 钻洞			
l	lu11 船	lu33 重	lu53 秧	liɿ11 美		
ŋ						
l						
s						
z		zu33 草				
ts	tsu33 数 (数数目)					
tsh		tshu33 热、烫	tshu53 山羊			
dz						
ndz						
tʂ						
tʂh						
dzɿ						
ndzɿ						
ʂ						
ʐ						
tɕ						teɿ53 煮
tɕh						tehiɿ53 粘 (粘信)
dz				dziɿ11 跑		
ndz				ndziɿ11 难		
ɕ				ɕiɿ11 休息		
k	ku11 星星		ku53 挖			
kh	khui11 线	khui33 狗	khui53 释放			
g	gu11 真	gu33 下 (下雨)				
ŋg		ŋgu33 相信				
ŋ						
q						
qh						
x	xu11 雨	xu33 牙齿	xu53 抽打			
ɣ	ɣu11 磨 (磨面)	ɣu33 牛	ɣu53 草木灰			
ʁ						
∅				iɿ11 舔	iɿ33 烟 (吸的烟)	iɿ53 给



韵母	ia			ue		
声调	11	33	42	11	33	53
p		pia33 边儿				
ph						
b						
mb						
m						
t						
th						
d						
nd						
t̚						
t̚h						
d̚						
nd̚						
n			nia53 腻			
l						
ŋ						
l̚						
s					sue33 官	
z						zue53 小孩儿
ts						
tsh						
dz						
ndz						
t̚s						
t̚sh						
d̚z						
nd̚z						
ʃ						
z̚						
tɕ						
tɕh						
dʒ						
ndʒ						
ɕ						
k						
kh						
g						
ŋg						
ŋ						
q						
qh						
x						
ɣ						
χ						
∅		ia33 清油				

韵母	ua			y		
声调	11	33	53	11	33	53
p				pfyə11 干(干了)		pfyə53 蒸
ph						pfhyə53 翻身
b				yo11 钻(钻洞)	yo33 锅	
mb				mbyə11 倒塌	mbyə33 分	
m						
t						
th						
d						
nd						
ɬ						
th						
ɖ						
ndɖ						
n						
l						
ɲ						
ɭ				ɭy11 龙		ɭy53 缠(缠线)
s						
z						
ts				tsy11 树起(电线杆)		tsy53 堵塞
tsh						
dz				dzy11 戴(戴手镯)		
ndz						
tʂ			tʂuā53 床			
tʂh	tʂhua11 挤(挤奶)	tʂhua33 米	tʂhua53 六			
dzɿ	dzua11 惊动					
ndzɿ						
ʂ	ʂua11 高					
zɿ		zua33 马				
tɕ						
tɕh						
dzɿ						
ndzɿ						
ɕ						
k	kua11 灶	kua33 欺骗	kua53 把(一把菜)	ky11 蛋(鸡蛋)	ky33 顶上(房顶上)	ky53 会(会写)
kh	khua11 坏(变质)					khɿ53 年
g				gy11 熊		
ŋg		ŋgua33 瓦		ŋgy11 扎(刀扎)	ŋgy33 九	
ŋ	ŋuā11 是	ŋuā33 五		ŋy11 哭		ŋy53 您
q						
qh			qhuə53 碗			
x			xua53 锈	fy11 填(填坑)	fy33 毛	fy53 老鼠
ɣ						
ʁ						
∅				yə11 下(桌子下)	yə33 粗	
韵母	ə			13 调的词		

声调	11	33	53	xo13 对、好	ɿ13 鹅	
p	pfə11 拔 (拔草)					
ph	pfhə11 白		pfhə53 梳			
b	ɿə11 绳子					
mb	mbɿə11 牦牛	mbɿə33 脓				
m			mə53 眨 (眨眼)			
t						
th						
d						
nd						
t			tə53 关 (关门)			
th	thə11 裙子	thə33 袋 (抽一袋烟)	thə53 咬			
ɕ	ɕə11 骡子					
ndɕ	ndɕə11 渡 (渡河)/ 浑 浊	ndɕə33 短				
n		nə33 醒 (睡醒)	nə53 压			
l	lə11 邀约		lə53 种子			
ŋ						
l						
s						
z						
ts						
tsh						
dz						
ndz	ndzə11 棵 (一棵树)					
tʂ	tʂə11 派 (派人)	tʂə33 咳嗽	tʂə53 浸泡			
tʂh		tʂhə33 洗 (洗衣)	tʂhə53 肺			
dz						
ndz	ndzə11 溶化	ndzə33 湿				
ʂ	ʂə11 牵 (牵牛)	ʂə33 七	ʂə53 满 (满了)			
z	zə11 柱子	zə33 害怕				
tɕ			tɕə53 挖			
tɕh		tɕhə33 屎	tɕhə53 焦 (烧焦)			
dʒ						
ndʒ			ndʒə53 晾 (晾衣)			
ɕ	ɕə11 石灰					
k						
kh						
g						
ŋg						
ŋ						
q						
qh						
x						
ɣ						
ʁ						
∅						

# 峨山汉语方言、彝语词类重叠比较<sup>①</sup>

罗江文

(云南大学中文系)

词类重叠在汉语和彝语中，都是一种常见的现象。在现代汉语中，名词一般不重叠，形容词和动词重叠相对多一些，重叠之后一般词义会有变化。在上古汉语中，同一音节重叠起来构成的双音词，习惯称为重言词，重叠仅仅是音节的重叠，词义大多并不改变，这种现象在一些方言中还有遗留。在峨山彝族自治县汉语方言中，名词重叠不少，动词和形容词重叠也常见，重叠后功能有的与普通话相近，有的与上古重言词一致；彝语中，名词重叠、动词重叠和形容词重叠都不少，其重叠方式与汉语有不少相近之处。

峨山是一个多民族杂居的彝族自治县，作为西南官话的一种次方言，峨山汉语方言既受到现代汉语普通话的影响，又有上古汉语的历史沉积，而长期与彝语等少数民族语言接触，又受到少数民族语言的影响。本文拟从名词、动词、形容词重叠这一侧面，看峨山汉语方言在语言接触中所受到的影响。

## 一、名词重叠

在现代汉语普通话中，除亲属称谓名词可重叠外，其他一般不重叠。上古汉语有无名词性重言词，一直有争论。《诗经·邶风·燕燕》：“燕燕于飞，差池其羽。”诗中“燕燕”，自毛传到宋代朱熹都释其为鸟名，朱熹《诗经集传》明确说“谓之燕燕者，重言之也”。当代学者有人认为这是一特例，也有人认为是方言特殊称呼。这种名词重叠，在现代汉语中少有，在西南官话中却常见。如成都方言，盆盆（盆子）、瓶瓶（瓶子）、台台（台子）、果果（水果）、豆豆（豆子）、棍棍（棍子）等等。

在峨山汉语方言中，名词性重叠表现出以下几种情况。

### (1) AA式

瓶瓶（瓶子）      盖盖（盖子）      箱箱（箱子）      杯杯（杯子）  
管管（管子）      棍棍（棍子）      刷刷（刷子）      巷巷（小巷）  
塘塘（小水池、积水坑）      珠珠（玻璃珠子）

这类“AA”式重叠，词义与“A子”相同，《诗经》中“燕燕”也就是“燕子”，情况相同。

有的语素“A”虽不能组成“A子”，“AA”重叠后，词义与“A子”相似。如：

包包（裤兜、衣兜）      箐箐（山谷）      娃娃（孩子）      泡泡（泡沫）  
箩箩（箩筐）      粑粑（饼的总称；饵块）      铧铧（饭，一般用于儿语）

有的语素“A”在普通话中可组成“A子”，但词义与峨山方言中“AA”式重叠不完全一致。如：

褂褂（背心、马甲之类，与普通话“褂子”不同）

<sup>①</sup> \* 教育部人文社会科学基金项目“多语言的接触对边疆少数民族地区汉语方言的影响——以峨山彝族自治县为调查对象”（10XJ740005）。彝语调查得到了玉溪师范学院黄龙光博士的帮助，谨此致谢！

渣渣（垃圾，与普通话“渣子”不同）

在峨山方言中，个别词重叠与不重叠词义不同。如：

缸，指大水缸。

缸缸，指装菜的小瓦盆、搪瓷口缸。

冷玉龙（1987）认为，在成都方言中，名词重叠式的儿化较多，不少词儿化后含有小称的意义。在峨山方言中也有儿化现象，不过与成都方言有不同，成都方言形式为“AA 儿”，峨山方言常见为“A 儿 A 儿”，而且重叠后并不含有小称意义，词义与“A 子”相似。如：

罐儿罐儿（罐子）                      板儿板儿（板子）

尖儿尖儿（植物的末梢）              篮儿篮儿（篮子）

## （2）ABB 式

脚弯弯（膝盖后部腿窝）              手弯弯（肘关节内侧部分）

小每每（对幼儿亲昵称呼）              大猫猫（老虎，又称老猫）

老爷爷（神像总称）                      洋挖挖（十字镐）

这种“ABB”式重叠与一般短语的结构不同，不能拆分，拆分了就失去词义。

峨山方言名词重叠的语义特点与成都方言大体相似，具有名词指称功能，表示事物名称，一般无附加义。成都方言儿化后多有小称意义，峨山方言儿化后意义无变化。峨山方言“耙耙”、“铧铧”、“脚弯弯”之类不能拆分，也不能加儿尾，拆分就失去词义。个别词重叠与不重叠词义不同。

彝语名词与汉语一样通常不重叠，甚至是亲属称谓名词也不重叠（一般在称谓名词前加 a “阿”前缀）。也有部分重叠现象，常见形式为“AA”式，在彝语北部方言中较多，在峨山彝语中不多见。

彝语	峨山汉语方言	普通话
t̪ɕhi <sup>34</sup> t̪ɕhi <sup>33</sup> 叶叶（北部）	叶叶	叶子
nd̪zi <sup>34</sup> nd̪zi <sup>33</sup> 皮皮（北部）	皮皮	皮子
da <sup>34</sup> da <sup>33</sup> 杆杆（北部）	杆杆	杆儿
nu <sup>33</sup> nu <sup>33</sup> 毛毛（儿语、峨山）	毛毛	毛发
dzo <sup>21</sup> dzo <sup>21</sup> 饭饭（儿语、峨山）	铧铧（儿语）	饭

彝语“AA”式名词重叠与峨山汉语方言重叠形式一样，重叠后词义也具有名词指称功能，表示事物名称，一般也无附加义。

与汉语一样，彝语中也有一些时间名词重叠现象，如“年年”、“岁岁”、“天天”、“夜夜”等，表示的是“一年年”、“一天天”、“一夜夜”，重叠形式和语义功能与汉语一致。

在中古汉语和现代普通话中，名词重叠一般含有“每一”或“一切”的意义，如白居易《买花》“家家习为俗，人人迷不悟。”“燕燕”之类重叠后词义不改变的现象，见于上古汉语，尚存在于西南方言，也见于彝语。

## 二、动词重叠

动词性重言词也见于先秦典籍，如《诗经·大雅·公刘》：“于时处处，于时庐旅，于时言言，于时语语。”诗中“处处”即是“处”，住下、居住；“言言”即是“言”，谈话；“语语”即是“语”，讨论。动词重叠后，词义并没有改变，这样的重叠在现代汉语中已经基本不见。现代汉语部分动词可以重叠，但重叠后词义有变化，一般具有“尝试”或“动作短暂”的意思，如“看看”、“试试”、“听听”等，与上古汉语中的动词性重言词不同。在峨山汉语方言中，还可以看到上古汉语动词性重言词的痕迹，情况如下。

### (1) AA 式

吃吃（吃）	例句：他要吃吃饭才走。
撕撕（撕）	例句：他挨画撕撕烂。
刮刮（刮）	例句：你挨墙上呢泥巴刮刮掉。
裉裉（把绽开的衣服缝裉起来）	例句：你帮我裉裉烂裤子。
瞧瞧（看望）	例句：老张病了，我们去瞧瞧他。
坐坐（表示客气）	例句：老张，进来坐坐再去。
喝喝（喝）	例句：老倌儿挨酒喝喝光。
估估（猜测）	例句：你估估这块板板有多长。

这些动词重叠，重叠后词义并不改变，没有尝试或动作短暂的意思，还保留有上古汉语动词性重言词的特征。

当然，受现代汉语的影响，“AA”式重叠的功能也表现出逐渐向普通话靠拢的趋势，而且峨山方言基本上没有“A—A”、“A了A”的重叠格式，即不说“看一看”、“看了看”，只说“看看”。

### (2) AABB 式

走走转转	走走玩玩	打打闹闹
收收捡捡	扫扫抹抹	指指夺夺

这种“AABB”式的重叠，与前一种有所不同，重叠后有加强语气的作用。在普通话中也有“AABB”式的双音动词重叠，如说说笑笑、吹吹打打，重叠后可以表示两个动作的连续发生或者反复进行的意思，峨山方言与此相似。

普通话比较常见的重叠方式是“ABAB”式，如“打扫打扫”、“收拾收拾”、“讨论讨论”，重叠后表示动作的动量少或时量少，峨山方言很少有这类重叠。

在峨山彝语中，动词重叠也有单音节重叠和多音节重叠，但重叠后或者表示疑问，或者加强语气，与汉语差别较大。

### 1. 重叠表示疑问

#### (1) AA 式

彝语单音节动词重叠，一般是表示疑问。



dzo <sup>55</sup> 吃	dzo <sup>55</sup> dzo <sup>55</sup> 吃吃（吃不吃？）
bie <sup>33</sup> 说	bie <sup>33</sup> bie <sup>33</sup> 说说（说不说？）
ə <sup>55</sup> 叫	ə <sup>55</sup> ə <sup>55</sup> 叫叫（叫不叫？）
lu <sup>33</sup> 动	lu <sup>33</sup> lu <sup>33</sup> 动动（动不动？）
dzu <sup>33</sup> 怕	dzu <sup>33</sup> dzu <sup>33</sup> 怕怕（怕不怕？）
zə <sup>21</sup> 去	zə <sup>21</sup> zə <sup>21</sup> 去去（去不去？）
lie <sup>21</sup> 来	lie <sup>21</sup> lie <sup>21</sup> 来来（来不来？）
ni <sup>21</sup> 坐	ni <sup>21</sup> ni <sup>21</sup> 坐坐（坐不坐？）
du <sup>21</sup> 想	du <sup>21</sup> du <sup>21</sup> 想想（想不想？）

## （2）AAB 式

“AAB”式虽然是多音节重叠，作用与单音节重叠一样表示疑问。例如：

ə <sup>55</sup> ə <sup>55</sup> ŋ a <sup>33</sup>	叫叫要（要叫吗？）
fo <sup>33</sup> fo <sup>33</sup> zə <sup>21</sup>	迎迎去（去迎接吗？）
ŋə <sup>21</sup> ŋə <sup>21</sup> do <sup>21</sup>	做做得（能做吗？）

在峨山彝语中表示疑问也可用“A不A”式，应该是受汉语影响。例如：

lie <sup>21</sup> ma <sup>2</sup> lie <sup>21</sup>	来不来？
ŋa <sup>21</sup> ma <sup>21</sup> ŋa <sup>21</sup>	见不见？

## 2. 重叠加强语气

### （1）ABAB 式

多音节的“ABAB”式重叠，一般不表示疑问，重叠形式与普通话“ABAB”式重叠一样，但作用相反，多是起强调作用。例如：

ni <sup>21</sup> tɕie <sup>21</sup> ni <sup>21</sup> tɕie <sup>21</sup>	坐下坐下（请坐请坐）
ni <sup>21</sup> tshu <sup>33</sup> ni <sup>21</sup> tshu <sup>33</sup>	坐着坐着
lə <sup>55</sup> go <sup>21</sup> lə <sup>55</sup> go <sup>21</sup>	玩着玩着
gu <sup>21</sup> lie <sup>21</sup> gu <sup>21</sup> lie <sup>21</sup>	回来回来

### （2）AABB 式

彝语“AABB”式重叠，重叠形式和功用与峨山汉语方言一致，重叠后都具有加强语气的作用。例如：

bə <sup>33</sup> bə <sup>33</sup> sa <sup>21</sup> sa <sup>21</sup>	吵吵嚷嚷
ŋu <sup>55</sup> ŋu <sup>55</sup> so <sup>33</sup> so <sup>33</sup>	哭哭啼啼
tɕi <sup>33</sup> tɕi <sup>33</sup> sa <sup>21</sup> sa <sup>21</sup>	拉拉扯扯

重叠形式	普通话	峨山汉语方言	彝语
AA	时量、动量减轻	时量、动量不变	表示疑问
AAB	无	无	表示疑问
AABB	时量、动量加重	时量、动量加重	时量、动量加重
ABAB	时量、动量减轻	一般不用	时量、动量加重

一般认为普通话“AA”式重叠表示尝试或动作短暂，峨山汉语方言还保留了上古汉语动词性重言词的特点，重叠后词义不改变。彝语“AA”式、“AAB”式，重叠表示疑问，这是彝语的特殊现象。彝语“AABB”式，重叠来加强语气，与峨山汉语方言相近，与普通话相反。

关于动词重叠的语法意义，六十年代末赵元任在《汉语口语语法》中把动词重叠称为尝试态，吕叔湘（1978）《现代汉语八百词》也指出动词重叠是表示短时态（尝试态）。近几十年来，刘月华（1983）、李宇明（1998）等认为动词重叠不一定是时量短、动量小，也有加大的现象。峨山汉语方言动词重叠的情况以说明这一现象，重叠后时量和动量往往是加大。彝语动词重叠除了表示疑问外，也是使时量和动量加大。

三、形容词重叠

通过形容词的重叠，形容一种情态、描摹一种声音，是古今汉语共同使用的一种常见方式。现代汉语形容词重叠后，词义程度和语感不同，“红红的”不同于“红的”，“轻轻的”不同于“轻的”。在上古汉语中，有的重叠后词义程度发生变化，与现代汉语一致，如“绿竹青青”（《诗经·卫风·淇奥》）、“风雨潇潇”（《诗经·郑风·风雨》）。有的重叠形式与现代汉语相同，但重叠后词义并不改变，如“维叶萋萋”（《诗经·周南·葛覃》），“萋”草盛貌，“萋萋”重叠后仍是草盛貌；“桃之夭夭”（《诗经·周南·桃夭》），“夭”盛貌，“夭夭”还是盛貌。有的是不能拆分的联绵词，构词方式与现代汉语叠音词不同，词义也不存在加重或减轻，如“维叶莫莫”（《诗经·周南·葛覃》），“莫莫”茂密貌，分开无此义；“淇水汤汤”（《诗经·卫风·氓》），“汤汤”水盛貌，分开也无此义。

在峨山汉语方言中，形容词重叠形式多样，且保存了一些上古汉语的特殊形式。

(1) ABB 式

红彤彤      蓝茵茵      灰噜噜      紫嘟嘟      铁党党  
红嘞嘞      蓝恰恰      灰普普      紫毒毒      铁杠杠

在峨山方言中，“A”为形容词性质语素的情况比较多，受普通话影响，也有“A”为动词性质或名词性质的语素的，如笑咪咪、笑嘻嘻、眼巴巴、气鼓鼓。

(2) AABB 式

清清白白      渣渣筋筋      哩哩啦啦      喝喝哄哄      骗骗赖赖  
清清爽爽      新新崭崭      团团碌碌      毛毛草草      实实落落

以上两种重叠，重叠形式与普通话相同，重叠后词义加重，具有“很”、“非常”的级别程度，高于一般形容词。

### (3) ABAB 式

二估二估    头扭头扭    头偏头偏    一拐一拐    一甩一甩

干蹠干蹠    干跳干跳    干挣干挣    干笑干笑    干甩干甩

普通话状态形容词也有“ABAB”重叠形式，如：冰凉冰凉、雪白雪白、火红火红、乌黑乌黑，重叠后语气加重，表示强调。峨山方言这种重叠，用来描摹一种动作行为状态，一般没有词义加重或减轻的问题。

### (4) AA 式

普通话中“AA”式单音节形容词重叠比较多，峨山方言多用“ABB”式表示相同的词义。如：

白白——白生生    黄黄——黄爽爽    满满——满当当

空空——空洒洒    辣辣——辣基基    稠稠——稠驮驮

峨山方言也有“AA”式单音节形容词重叠，这种重叠不同于汉语普通话一般的形容词性叠音词，重叠后词义并不改变，有上古汉语形容词性重言构词的特点。

定定（不动）    例句：他定定呢坐着。

悠悠（慢慢）    例句：你家悠悠呢走。

松松（容易）    例句：半斤酒，松松呢就着他喝掉。

专专（专门、一定）    例句：她专专呢要买红色呢。

此外，峨山汉语方言还有一些形容词性的重叠形式，“A 了 A”式，如红了红、高了高、香了香、好了好；“A 里 AB”式，如小里小气、二里二气、冒里冒失、古里古怪；“A 头 A 脑”式，如神头神脑、疯头疯脑、愣头愣脑、秃头秃脑。这几种重叠，形式上与汉语普通话有同有异，重叠的功用是一致的，都在于加重程度。

彝语形容词重叠与动词重叠功能相近，重叠后可以表示疑问，也可像汉语一样使词义程度加深。

## 1. 重叠表示疑问

### (1) AA 式

no<sup>55</sup> 好    no<sup>55</sup> no<sup>55</sup> 好好（好吗？）

li<sup>33</sup> 重    li<sup>33</sup> li<sup>33</sup> 重重（重吗？）

pi<sup>55</sup> 美    pi<sup>55</sup> pi<sup>55</sup> 美美（漂亮吗？）

### (2) AAB 式

ne<sup>55</sup>ne<sup>55</sup> dza<sup>21</sup> 红红有（红吗？）

thu<sup>21</sup>thu<sup>21</sup> dza<sup>21</sup> 白白有（白吗？）

tɕe<sup>55</sup> tɕe<sup>55</sup> dza<sup>21</sup> 酸酸有（酸吗？）

## 2. 重叠后程度加深

### (1) ABB 式

nu<sup>55</sup> tɕhi<sup>33</sup> tɕhi<sup>33</sup> 绿油油

nie<sup>55</sup> do<sup>55</sup> do<sup>55</sup> 红彤彤  
s<sup>55</sup> li<sup>55</sup> li<sup>55</sup> 黄生生  
thu<sup>21</sup> kh<sup>33</sup> kh<sup>33</sup> 白森森  
dza<sup>33</sup> so<sup>21</sup> so<sup>21</sup> 冷冰冰  
pi<sup>55</sup> la<sup>21</sup> la<sup>21</sup> 俏生生  
tshi<sup>55</sup> du<sup>55</sup> du<sup>55</sup> 甜蜜蜜

(2) AABB 式

bo<sup>21</sup> bo<sup>21</sup> li<sup>55</sup> li<sup>55</sup> 明明亮亮  
xa<sup>21</sup> xa<sup>21</sup> la<sup>21</sup> la<sup>21</sup> 干干净净  
nie<sup>55</sup> nie<sup>55</sup> nu<sup>55</sup> nu<sup>55</sup> 红红绿绿

(3) A 了 A 式

汉语普通话中没有“A 了 A”式形容词重叠，峨山彝语的这种重叠形式与峨山汉语方言完全一致，重叠后都使词义加深。例如：

tshi<sup>21</sup> nu<sup>33</sup> tshi<sup>21</sup> 臭了臭  
tshu<sup>21</sup> nu<sup>33</sup> tshu<sup>21</sup> 丑了丑  
tshi<sup>55</sup> nu<sup>33</sup> tshi<sup>55</sup> 甜了甜  
kha<sup>33</sup> nu<sup>33</sup> kha<sup>33</sup> 苦了苦

重叠形式	普通话	峨山汉语方言	彝 语
AA	词义加深	词义不变	表示疑问
AAB	无	无	表示疑问
ABB	词义加深	词义加深	词义加深
AABB	词义加深	词义加深	词义加深
ABAB	词义加深	描摹动作行为状态	少见
A 了 A	无	词义加深	词义加深

在汉语普通话、峨山汉语方言和彝语中，形容词重叠后总体上词义加深，表示事物的性状程度高于一般形容词。峨山汉语方言中“AA”式单音节形容词重叠保留了上古汉语形容词性重言词的一些特点，重叠后词义没有变化。

形容词重叠表示疑问是彝语的特殊用法，汉语需要用肯定、否定相叠的形式才能表示疑问，即“A 不 A”式，如：红不红？酸不酸？彝语除了可以直接用“AA”式表示，也可像汉语一样用“A 不 A”式表示，如：鲜红不鲜红？新不新？

结语：通过比较可以看出，峨山汉语方言词类重叠既具有现代汉语普通话的基本特点，又保留了上古汉语重言词的一些特点，同时又有一些自己的个性特点。“燕燕”之类的名词重叠在上古汉语中存在，在中古和现代汉语中已少有，在峨山方言中还多见，也见于彝语。现代汉语动词重叠多表示时间短暂、动量轻，峨山汉语方言“AA”式重叠保留了上古汉语动词重言特点，“AABB”式与彝语一样是使时量和动量加重。峨山汉语方言“A 了 A”式形容词重叠保留了上古汉语形容词重言特点，“ABB”、

“AABB”式重叠与普通话和彝语都是使词义加深，普通话中没有“A了A”式重叠，峨山汉语方言和彝语都有这种重叠形式，重叠后都使词义加深。彝语比较特殊的是动词、形容词重叠可以表示疑问，这是汉语所没有的。

峨山汉语方言词类重叠表现出的不同于现代汉语的特点，有的可以认为是上古汉语在方言中的遗留，有的不排除是受到彝语的影响。峨山汉语方言受中原官话的影响是主要的，但长期与少数民族语言接触，也不可避免受到民族语言的影响。

## 参考文献

- 冷玉龙，成都话名词重叠式研究[J]，西华师范大学学报，1987（2）。
- 刘月华，动词重叠的表达功能及可重叠动词的范围[J]，中国语文，1983（1）。
- 李宇明，动词重叠的若干句法问题[J]，中国语文，1998（2）。
- 张茆、李寿德，峨山方言语法简述[J]，玉溪师专学报，1989（3）。
- 张茆，玉溪市方言词典[M]，海口：海南出版社 2005 年。
- 陈康、巫达，彝语语法[M]，北京：中央民族大学出版社 1998 年。
- 李生福，彝语南部方言研究[M]，北京：民族出版社 1996 年。

# 契丹汉字音研究<sup>①</sup>

傅 林

(北京大学中文系、北京大学中国语言学研究、河北大学文学院)

## 契丹小字概述

契丹小字是契丹语者用来拼写契丹语的一种拼音文字，使用时间大约在公元10世纪中叶至公元13世纪初<sup>②</sup>，约与五代、北宋、金相始终，后失传。现在主要见于20世纪初以来出土的几十件辽金碑铭。由于契丹语本身久已湮灭，学界对契丹小字的解读还很不足。但自清格尔泰等(1985)《契丹小字研究》以来，契丹小字文献中的很多汉语借词已经被识别出来。契丹小字是拼音文字中最早全面记录汉语实际语音尤其是北方方言语音的。契丹小字文献的刻写时间大多明确，因此契丹汉字音对汉语的历史演变研究是很有借鉴意义的。汉语借词的语音一方面可以反映当时汉语方言的语音信息，另一方面能够为契丹小字的进一步解读提供依据，因此，确定契丹小字中汉语借词的读音和拼写规则，并进一步确定原字的音值对契丹语的解读也是非常重要的。

契丹族及其建立的政权在北方民族史上起着承上启下的作用，很多历史和文化命题如契丹族与汉族的融合、契丹在联系西北和西南少数民族进入中华民族大熔炉中起的作用等，都有赖包括契丹汉字音在内的契丹语言信息的解读。

乌拉熙春(2004)和沈钟伟(2007)都对契丹汉字音做了较全面的研究。本文在前人基础上，进一步展开综合研究，以期落实已发现的一些规律并寻找更多有价值的语言信息。

契丹小字系统由大约440个原字组成。原字是契丹小字的最小拼写单位。文献中，原字一般每行两字竖排连写成词，词与词之间留空白，行序自右向左。本文为行文方便，采Daniel Kane(2009)的方法，引用原文时改为逐字横排自左向右连写，词之间留空白。文中提及某一原字时，用清格尔泰等(1985)《契丹小字研究》中的原字编号代指，同时将吉如何、吴英喆(2006)制定的契丹小字规范字形附列于相应表格中，以便查阅。对于《契丹小字研究》中未载的原字，本文采用吉如何、吴英喆(2006)为其制定的编号，为区别，这类原字的编号前加J。

契丹小字文献目前大约有30余件，本文在提到原字出处时用文献名的简称代指相应文献，简称采用刘凤翥等(2009)的系统。简称后的数字为该文献中行的序号。涉及本文的文献简称和全称对应如下：

① 本文的写作得到了下列项目的资助：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“基于系统语音对应的核心词分阶及建模研究”(11JJD740004)；韩国“POSCO TJ Park Foudantion”；四川省凉山州社科联“彝语文本解读和华夏文明起源研究”。

② 这个时间段的起点是根据史籍记载契丹小字的创制时间(《辽史》卷64)，终点是史籍记载最后一个契丹小字使用者元代耶律楚材的去世年份，因为据元代耶律楚材《醉义歌·序》，作为契丹族人的耶律楚材向当时的西辽遗民学习了契丹文，则在元代前期仍有人懂契丹文。现代仍明确称自己族群为契丹人后裔的是云南保山的部分“本人”，根据刘凤翥(2004:162)，当地仍有清代的载有零星契丹小字的碑文，但因数量太少，应该已是象征性符号。



简称	全称
教	耶律宗教墓志铭
道	辽道宗皇帝哀册
迪	耶律迪烈墓志铭
二夫人	萧特每·阔哥驸马第二夫人韩氏墓志铭
高	韩高十墓志铭
故	故耶律氏铭石
海	阜新县海棠山发现的墓志残石
韩迪	耶律（韩）迪烈墓志铭
居	萧居士墓志铭
郎	大金皇弟都统经略郎君行记
梁	梁国王墓志铭
留	萧高宁·富留太师墓志铭（原称“萧令公墓志铭”）
奴	耶律奴墓志铭
清	萧太山和永清公主墓志铭
仁	仁懿皇后哀册
仁先	耶律仁先墓志铭
叔	皇太叔祖哀册
叔盖	皇太叔祖哀册篆盖
署	耶律副部署墓志铭
宋	宋魏国妃墓志铭
许	许王墓志铭
宣	宣懿皇后哀册
永	耶律永宁郎君墓志铭
用	耶律弘用墓志铭
镇	金代镇国上将军墓志铭（原称“金代博州防御使墓志铭”）
泽	泽州刺史墓志铭
智	耶律智先墓志铭
仲	萧仲恭墓志铭

## 一、契丹汉字音的定义与甄别

本文所称契丹汉字音<sup>①</sup>是指契丹语文献里的汉语借词所用汉字在文献中的音值。确定契丹汉字音首先要确定汉语借词。而确定一个词是否是汉语借词，需要语音对应、汉语音韵、文献文本、传世历史文献文本的综合证据。实际上，契丹小字解读取得的第一步重要进展就是从识别汉语借词开始的。例如下面的这段文本：

𐰽𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 (郎 5)

162-199+28-289+87+295-71+261-199+149-345

这段文本出自金代的契丹小字碑文《大金皇弟都统经略郎君行记》。此文献是一篇带有对译的汉语文本的契丹小字短文。上面这段文本是短文的落款，对应汉语文本的“尚书职方郎中”。由于契丹族和汉族的文化发展差异以及“尚书职方郎中”这一官职名称在汉语历史上的来源比较明确，所以可以假定契丹小字文本会将其作为借词，这样，可以用“尚书职方郎中”六个汉字的中古音韵地位与契丹小字的原字建立暂时的对应：

162= 禅；199= 宕开一唐；28= 书；289= 遇合三鱼；

87= 章；295= 非；71= 宕合三；261= 来；149= 知；345= 通合三东。

用同样的方法找出其他汉语官职名称、人名、地名等作为借词可能性大的词，用上面的对应去检验，结果是相符的。这样就可以得到一组可靠的借词。以这些借词为基础可以建立原字与汉语音韵地位的对应关系。对于没有对译汉语文本的契丹小字文献，可以用这些对应关系去折合试读其中的词语，然后寻找其他佐证。如：

例 1：[千] 出处：𐰽𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 千牛卫将军（教 21）

244-327-273+264-19+263-339+244-62+334-329

第一组原字 244-327-73，首原字 244 对应中古汉语的声母“清”，余下的两原字 327-73 对应中古的山摄三四等韵母，音值符合汉字“千”当时的大致语音状况。余下的四组原字也分别符合汉字“牛卫将军”的语音。历史材料可以证明“千牛卫将军”是一个曾在辽朝及以前出现过的官职名称，这样，我们就可以确定“千牛卫将军”这一借词了。从而也就可以得到“千牛卫将军”这五个字的契丹汉字音。

从原则上说，每一个契丹汉字音的确定必须遵守上述程序，否则就会缺少可靠性。例如：

例 2：[善] 出处：𐰽𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 𐰺𐰺𐰍 善德奴？（海 5）

28-97+254-20+251-131

原字组 28-97 符合“善”的语音特征，余下的两字也符合对应规则，与“善德奴”类似的人名也常见于辽代文献中，但我们目前还不能发现记载“善德奴”的辽代文献，即使找到，也不能保证与该文献中的人名对应。这样，“善”的字音的可靠性就要比上述“千”的可靠性小。本文注意这种差别，在论述时主要以可靠性高的汉字音为基础。

汉语文献中有一些用汉字记录的契丹语词汇，如“耶律”，我们能在契丹小字文献中找到与之对应的形式：

① 沈钟伟（2007）对同一概念用的术语是“Sino-Khitani Phonology”。

例 3: [律] 出处: **𐰺𐰺𐰽𐰸**

耶律(道 2、宣 2 等)

20-84-131-344

原字组 84-131-344 对应语音 lut, 与“律”的声母特征基本相合, 但是我们不能把这个字音归入契丹汉字音, 因为这个词很明确是契丹本族词, “耶律”是从汉语的立场去匹配契丹语词汇形成的, “律”是对契丹语 84-131-344 的记音, 我们不能反过来说 84-131-344 是对汉字“律”音值的记录。这种情况下产生的汉字与契丹原字的对应, 其形成机制和上述汉字“千”的形成机制是不同的。为了区别于“千”类字音, 我们把“律”类字音称为汉字契丹词。契丹汉字词和汉字契丹音可以做对照研究, 但不能混进一个层面。

本文所讨论的契丹汉字音主要采集自刘凤翥等(2009)、清格尔泰(2002)。部分字出自单篇考释文章, 随文指出。

## 二、契丹汉字音的汉语方言来源

契丹汉字音是契丹语中的汉语借词的音。借词来源于语言接触。从地域上看, 契丹族人主要接触的汉族人应该是五代至北宋的幽燕地区的汉族人, 幽燕地区属于被后晋割让给辽国的“幽云十六州”地区。幽燕地区主要是今河北省中北部、北京市、天津市地域范围。为方便, 我们称古幽燕地区的汉语方言为古幽燕方言, 称现在处于古幽燕地区的方言为现代幽燕方言。现代幽燕方言按李荣(1989)的分类, 包含北京官话、冀鲁官话等次方言。本文在谈到现代幽燕方言时, 所提具体方言点有的是幽燕地区的, 有的是幽燕地区紧邻的。

分析契丹汉字音的特征, 可以观察古幽燕方言和现代幽燕方言的关系, 从而探寻契丹族人与汉族接触的实际情况。

## 三、契丹汉字音解析<sup>①</sup>

### 1. 契丹汉字音的声母

从现有的契丹汉字音数据看, 中古汉语的各类声母在契丹汉字音中都有反映。下面以传统的三十六字母体系为基础去观察和解析契丹汉字音的情况。

#### 1.1 帮系

表 1. 帮系汉字音<sup>②</sup>

原字编号	字形	帮	滂	并		非	敷	奉
				仄声	平声			
311	𐰺	𐰺伯保博本宾		𐰺 部 1				
				𐰺				

① 本章涉及到原字的拟音问题。沈钟伟(2007)在拟音上努力达到了系统性。但拟音的音值仍需契丹本族语的解读中去验证。本文以分析原字所代表的差别为首要目标, 在拟音上不特别追求现代蒙古语族结构的相似。

② 只列出声母的编号和字形。标注“独”的指该原字对应该字的整个音节。下同。

295	𡗗		判品	帛部 2	牌平彭	方	妃锋	奉
225	𡗗	宾兵毕（独）						
241	𡗗					夫府傅富甫駙	副酆	防父佛
J349	𡗗					糞（独）		

分析：

（1）根据爱新觉罗·乌拉熙春（2004，以下简称乌拉熙春）的研究，契丹小字系统包含音字和意字两种类型的符号。存在同一个词有时用意字，有时用音字表示的情况。意字有时临时借用来表音。表意字在缺乏明确的同音的表音字的情况下，往往不能观察具体音值，这种情况只能暂时搁置，留待相关材料的支持。帮系字中，“糞”的形式（J349）为表意字的可能性较大，因此我们暂时不分析这个字。

（2）在帮组字中，我们首先可以观察到中古的全浊声母并母所辖字没有独立的符号，大致按照声调的平仄与滂、帮两母共用原字。研究者（如乌拉熙春 2004，沈钟伟 2006、2007）一般把这看作是汉语全浊声母已经清化的表现。从理论上讲，我们认为这一点是符合事实的，理由有：

① 据现有资料，契丹汉字音不能表现汉语声调的差异，契丹语基本可以确定和其亲属语言——蒙古语族诸语言一样是非声调语言。这样，如果契丹语者用契丹语音去匹配仍为全浊音的汉语并母，那他们就不会按照汉字声调的平仄来分派并母的去向。

② 与契丹语可能同源的蒙古语族诸语言的塞音在早期主要以清浊为对立特征<sup>①</sup>，如果契丹语也是这样，而汉语存在浊音，契丹语者应能用自身的浊塞音去匹配汉语浊塞音，从而使浊塞音成为单独一类。这跟契丹小字的实际是相反的。

③ 与契丹同时代的中原地区王朝，从后唐五代到北宋，虽然学界尚不能肯定北方方言全浊音完全清化的具体年代（参考蒋绍愚 2005：55-57），但全浊声母清化的大趋势是存在的。

并母清化后的走向与后代的汉语北方方言一致。这里所说的北方方言包括现代幽燕方言。

从并母清化后“平声送气、仄声不送气”的规律出发，“帛”和“部 2”两字属于例外。在中古韵书中，我们找不到它们读入滂母的证据，在现代汉语方言中我们也找不到读入滂母的方言点。因此，我们只能从契丹小字内部寻找原因。从分布上看，“部”的两种拼写各自对应一定的词汇条件：

表 2. “部”和“帛”在词汇中的分布

汉字	契丹小字声母	出现环境	前后字声母类型 <sup>②</sup>
部 1	311	副部署，礼部侍郎，吏部尚书，户部尚书，工部尚书	f, ʃ, l, x, k, tʃ
部 2	295	副部署，部署司	f, ʃ
帛	295	钱帛	s

① 据德力格尔玛、波·索德（2006：61）。

② 这里各相关字声母的音值采用本文的拟音，具体声母的讨论参见本节的相关内容。

从词汇分布条件看,“部”合规律的拼写 311 应用范围较广,不合规律的拼写 295 应用范围较窄,“帛”只发现于“钱帛”这一词组中。如果再细化一下前后字的语音特征,可以发现“部”和“帛”声母用 295 时,前后字的声母都是擦音(“钱”的声母在契丹汉字音中为擦音,参见下文关于精组的讨论),“部”用 311 做声母时,则前后字各种声母类型都有。由此出发,我们认为“部”和“帛”以 295 做声母的拼写很有可能反映的是在前后字擦音声母的影响下产生的连读音变形式。连读音变是否出现可能存在个体差异,因此并没有形成一个共同的拼写标准,即在同样条件下有时仍用 311 拼写。这一初步的解释需要契丹本族语词以及更多汉语借词的解读来验证。

另外,帮母字“宾、兵、毕”的声母可用原字 225 表示,与其他帮母字不同。原字 225 可以单独表示“毕”字的整个音节,则 225 为音节字,沈钟伟(2007)拟为 pi。原字 225 应是借来表音的意字。

(3) 非组字的音值牵涉到汉语轻唇音分化的问题,因此有很重要的研究意义。

非组字的对应看起来较杂乱,但是可以肯定古幽燕方言的非组已经从帮组中分化出来,理由是:

① 有相当比例的非组字不和帮组字共用声母原字。

② 即使和帮组字共用原字的“方”(非母)和“奉”(奉母仄声),也是和送气音滂母共用原字,而非与不送气音帮母共用。

这一特征和当时中原地区的汉语方言的演变情况是一致的。但是,非组字的专用原字 241 的音值需要确认。另外,非组字中“方、妃、奉、锋”和滂母字共用原字,是否意味着这些字在古幽燕方言中仍读重唇音声母?这是需要给出解释的。

原字 241 能够单独表示“天府傅富甫”的音值,则 241 应为音节字。

清格尔泰等(1985)《契丹小字研究》把原字 241 的音值按照对应的汉字音值拟为 [fu]。胡振华(1978)主张原字 241 的音值应拟为 [pu] 或 [phu],理由是和契丹语关系紧密的现代蒙古语族诸语言都缺乏 f 这样的唇齿音,而这些语言一般用 p 或 ph 来匹配汉语的 f。我们进一步展开论述这一问题。

乌拉熙春(2004: 28)把原字 241 归入意字一类,但没进一步分析。如果 241 是意字,那么它用在汉语非组字的拼写时是借用做音字。原字 241 可以用于契丹本族词的拼写,但目前能确认意义的只有:

天庆(辽天祚帝年号): 𐰚 𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧 (故 25)

243+241-41-261-349-341<sup>①</sup>

由于缺少旁证,这一词中的原字 241 还不能确定音值。

原字 241 还出现在一个可能是早期的汉语借词中:

夫人: 𐰚𐰢𐰣 (署 8)

241-33-222

确定该词为早期借词的理由是:词中的原字 33 音值大致为 is,原字 222 音值大致为 ɔn,三原字合起来的读音与汉语“夫人”相近。但“人”与同音字“仁”的拼写不同,原字排列方式也与一般的汉字音不同。一般汉字音的声母与韵母处在同一行,而“夫人”的“人”的声母与前一字同行。这样,“夫人”的语音处在一个比一般的汉字音要早的层次。它的音值应是已经被契丹本族语的语音体系改

① 本文用“+”表示小字的词界,用“-”表示连接词内的原字。下同。

造了的音值，即“契丹化了的汉语借词”<sup>①</sup>。

这样，我们能够确定原字 241 不是一个为汉语借词专设的符号，它对应着契丹本族语中的固有音。契丹本族语中没有 f 音，这一点基本可以确定，一方面因为与契丹语关系密切的蒙古语族都缺少 f，另一方面，根据聂鸿音（1988）对汉 - 契丹对音的研究，在传世的用汉字音译契丹语词的词语中，没有用到非组的汉字。契丹本族语既然没有 f 和 fu，而原字 241 又是固有音，那其音值必不是 fu。如果将滂母拟为 p，在其他重要旁证出现以前，我们把原字 241 拟为 pu 是最合理的。

由此出发，我们比较所有非组字的读音：

表 3. 非组字的声韵配合情况

声母编号	声母字形	所辖汉字	汉字音韵地位	韵母编号	韵母字形	韵母拟音	全字拼写方式
295	𐰚	方	宕合三阳	71	𐰚	uaŋ	p + uaŋ
		妃	止合三微	339	𐰚	i	p + i
		锋	通合三钟	357	𐰚	oŋ	p + oŋ
		奉	通合三钟	357	𐰚	oŋ	p + oŋ
241	𐰚	𐰚	通合三东	345	𐰚	uŋ	pu + uŋ
		防	宕合三阳	71	𐰚	uaŋ	pu + uaŋ
241 (独)	𐰚	夫 府 傅 富 甫副父附	遇合三虞	-	-		pu
		佛	臻合三物	-	-		pu

这里说明一下韵母的拟音。

原字 71 与原字 199 的差别对应合口和开口的差别，见下表：

汉字	音韵地位	契丹小字拼写	字形
刚	宕开一唐，平，见	334+199	𐰚
光	宕合一唐，平，见	334+71	𐰚

因此将原字 71 的音值拟为 \*uaŋ。相应地，原字 199 的音值拟为 \*aŋ。

参考韵母部分通摄的讨论，原字 357 拟为 \*oŋ。<sup>②</sup>

观察表 3，我们可以对非组字的拼写作一个结论：汉语古幽燕方言的轻唇音已经分化出来，非敷奉合并，音值为 f，契丹语用原字 241 (pu) 去匹配汉语的 fu 音节，但其他非 fu 音节的非组字仍用表示滂母的原字 295 (p) 匹配。部分非 fu 音节字“防、𐰚”也用原字 241 拼写声母，这可能是受“夫、副”等字类推的影响，但不管用哪一个拼写方式，拼出的音值都是一样的，对比“防”和“方”：

汉字	中古音韵地位	契丹小字	全字拼写方式
方	宕合三，阳韵，非母	295+71	p + uaŋ
防	宕合三，阳韵，奉母	241+71	pu + uaŋ

① 这里参考乌拉熙春（2004）的提法。

② 详细情况参见韵母部分的讨论。



由于浊音清化，且契丹小字不区分声调，“方”和“防”的音值应是完全相同的，但在文字拼写形式上形成对立，这种对立是表面的，“防”的拼写中前后字的相同元音 u 合并，这样其实质音值就和“方”相同了。

应该指出，契丹语虽然本身没有 f 音，但随着契丹语与汉语接触程度的加深，也可能在说契丹语的状态中用 f 去读汉语非组字声母，现代达斡尔语就是这样。

原字 241 有一个对应的加点形式，即原字 242（𐰺），原字 242 也可以拼写“辅”字：

辅：242+131 𐰺𐰺 辅国大将军（奴 15）

辅：242+372 𐰺𐰺 辅国上将军（镇 41）

这两例所处文献一是《耶律奴墓志铭》（约 1098，辽道宗后期），一是《金代镇国上将军墓志铭》（金代）。年代都较靠后。原字 242 作为 241 的加点形式，其设计初衷可能就在于表明它和 241 的音值有别，这种区别最大的可能性就是原字 242 的音值为 f，和汉语字音相同，正因为这样，“辅”需要标写出韵母，而不再像原字 241 那样可以单独表示“辅”的整个音节。当然，上述分析仍要放到契丹小字中加点字和不加点字的整个对照系统去观察。这将在今后的研究中展开。

“佛”字的音值现代幽燕官话为 fo，与“副、夫”等音质不同。在这一特征上古今幽燕方言不同。但“佛”读 fo 不符合语音发展规律，现代幽燕方言的读法可能是后起的。现代幽燕方言中有的地名保留“佛”为 u 韵母的读音<sup>①</sup>：

石佛 [ʃɿ fu] 河北省安国市地名

最后我们看明母和微母的情况。

表 4. 明母和微母

原字编号	字形	明			微
		开	合一	合三	
133	𐰺	马密弥庙愍	门		
191（独）	𐰺			睦	
358（独）	𐰺			睦	
70	𐰺				文武

明母字中，“睦”的两种拼写都是独体字形式，因此，原字 191 和 358 都是音节字，它们可能是相同音节的不同意字，借用来表“睦”的音。明母其他字声母都是原字 133，原字 133 还可以做部份咸摄字的韵尾，则可确认 133 的音值为 m。

微母和下文将要分析的影母、云母、以母和疑母都对立，其音值暂拟为 w。

明母和微母的表现和当时中原王朝的汉语音系特征也是一致的。

## 1.2 端组

先看端系塞音的情况。

① 根据河北省地方志编纂委员会《河北省志·方言志》，方志出版社 2005 年，252—256 页。

表 5. 端系字塞音

原字编号	字形	端合一平	开一入	开四上	开四去	透合一平	合一去	开一去	开四平	定合一去	合一平	开一入	开一平	开一去	开一上	开四去
237	𡗗	都东敦								度						
254	𡗗		德得德	点顶顶								特		大		殿
247	𡗗				帝	通		太	天					袋		殿
213	𡗗										团					
202	𡗗						统				同徒					
374	𡗗							太(独)					台(独)			
119	𡗗														道	
171	𡗗													大		
229	𡗗												唐檀			

分析:

(1) 首先我们看其中借用来表音的意字。

原字 374 单独表示“太”的整个音节，一般出现在“皇太后”、“太傅”等词中，是一个意字，有时借用来表音，如“台”。“太”和“台”声母相同，即定母字平声读入透母，这 and 现代幽燕方言的归派是一致的。

原字 119 和原字 171 的音值，根据乌拉熙春（2004：28，40）的研究，可能是借用来表音的意字，由于没有同类清声母字的对照，暂时不论。同理，原字 213 和 229 也暂时不论。

(2) 原字 237 可以单独表示“都”和“度”的音，则 237 是一个表示音节的字。定母合口一等仄声的“度”和端母合口一等的“都东”共用声母符号，即定母仄声读入端母，和现代幽燕方言一致。同理，定母平声的“同、徒”和透母“统”共用原字 202 做声母，和现代幽燕方言也一致。原字 202 也是只拼合口一等字，与 237 形成一对音节字。沈钟伟（2007）将 202 拟为 *thu*，本文意见相同。

(3) 原字 254 和原字 247 在拼写汉字音时存在交叉，如“德、殿”均有 254 和 247 两种拼法。这两个原字在契丹小字文献中出现频率很高，在拼写契丹本族语的时候也有交叉的情况，这让研究者猜测他们可能是同音的。但它们如果同音，则为同一个音设计两个符号是没有必要的。二者在拼写汉字音时出现的语音环境不是互补的，即都出现在开口一四等韵母前。在拼写契丹本族语时，两字均能用作复数标记，原字 254 出现的环境较宽，原字 247 出现的环境较窄，一般只出现在表示“母、女”意义的原字 21 之后，但二者能形成对立：<sup>①</sup>

“母”的复数形式：**𡗗𡗗**（21+247）（教：24）

“父”的复数形式：**𡗗𡗗**（122+254）（教：24）

这说明二者的音值是有对立的。蒙古语族诸语言中的复数标记中使用舌尖中塞音的一般是 [d]，有的语言为 [t]。参考这一点，原字 247 和原字 254 的对立应是清浊的对立。从与汉字音的对应看，254

<sup>①</sup> 据乌拉熙春（2004：138-139）。

不拼写透母字，247 可以拼写透母字，这与上述帮系字的对应规则是一致的，即浊塞音匹配汉语的清不送气音，清塞音匹配汉语的清送气音。

从原字 254 所拼写的字看，定母仄声字和端母字为一类，符合上述清化后归派规律。“特”字在现代幽燕方言中一般读为送气音，应是后起的不规则变化。

按照规律，原字 247 不应拼写端母字“德、顶、帝”和定母仄声字“袋、殿”。为了找出这种现象的原因，我们比较这些字出现的环境：

表 6. 端组塞音声母中不规则字出现的环境

	端母、并母	出现环境
符合规律的 (用原字 254 做声母)	德	德祖皇帝(迪 6)
	顶	佛顶(梁 23)
	殿	殿前都点检(仲 21)；殿中侍(许 3)
不符合规律的 (用原字 247 做声母)	德	德祖皇帝(所有格，故 5)；德宗(所有格，仲 36)
	顶	佛顶(智 14)
	帝	皇帝(用 15)
	袋	赐紫金鱼袋(清 22)
	殿	兼殿中侍御史(叔 2)；宫殿(郎 2)；仙游殿(道 6)

可以看到，除“德”字外，不合规律的字的位置都是一个借词的非首字位置，而相应的合规律的字一般都是首字位置。对比最强烈的是“殿中侍”和“兼殿中侍”，前者声母为 254，后者为 247。这种分布表明，原字 254 所表示的音在词的不同韵律位置上语音有变化。在拼写汉语借词时，契丹小字使用者既要遵守契丹语本身的音系规则，又要顾及汉语的语音实际，结果出现了同一个字音的不同拼写。也就是说，原字 247 对应汉语端、透、定三个声母的看似混乱的局面，其实仍是有语言内部条件制约的。这种多一对应反映的是语言接触的动态过程，并不说明汉语本身产生了异读。这些音系特征仍是与现代幽燕方言相合的。

再看“德”字。“德”在“德祖皇帝”和“德宗”二词中处于首字位置，和上面的规律不合，但是和上述我们解释帮组字的例外时给出的规律相合，因为在这两个词中，“德”的后字的声母是擦音 s，和帮组字“部、帛”的变音条件相同。

下面看端系其他声母的情况：

表 7. 端系非塞音字

原字编号	字形	泥					来
		咸开一	梗开四	通合一	蟹合一	遇合一	
139	力	男					
251	公		宁	农	内	奴	
261	牛						郎廊洛梁略领令留刘柳兰练禄龙 辽礼勒陵李吏醴驴娄绿琳

分析：

(4) 泥来两母在契丹汉字音中不混，符合当时汉语的特征。泥母中“男”字声母所用原字为 139，不同于其他泥母字。原字 139 在这里是意字借用来表音<sup>①</sup>，从韵母条件看，“男”与其他泥母字不同，由于这种互补条件，我们认为泥母在古幽燕方言中和现代幽燕方言一样，没有分化。

① 根据乌拉熙春(2004: 28)。沈钟伟(2007)将原字 139 具体音值拟为 na。

1.3 精组

表 8. 精组字

原字编号	字形	精母	清母		从母		心母		邪母
			其他	止开三	上	平	其他	止开三	平
258	𪛗	宗祖酒节祭 济进子紫晋			静				
244	𪛘	将左祖酒	青 千 漆采			前 齐 秦 钱从曹	相 修 仙 小 西 散宣三宋		隋
83	𪛙 (独)			刺				司赐	

分析：

（1）精组字呈现多一对应关系。一方面，精组所有声母都可以用原字 244 来表示。另一方面，精母字又无条件地分别对应两个原字：258 和 244。甚至同一个字如“酒”也存在对应两个原字的情形。

汉语精组声母的中古音值为舌尖塞擦音：精：ts；清：tsh；从：dz；心：s；邪：z。我们有理由相信，契丹本族语中不存在 ts 这样的舌尖塞擦音，原因有：①原字 258 只用来拼写汉语借词。②根据聂鸿音（1988）的研究，用汉字音译的契丹语词中没有用到精母字和清母字。③现代蒙古语族诸语言一般缺乏 ts 类塞擦音。

这样，契丹语者在读汉语借词时，不得不用自身的固有音 s 去匹配汉语精组字的所有声母，这就是原字 244 所辖字呈现出的情况。傅林（2011）指出，契丹小字系统体现了语言接触的动态过程，契丹语虽然本身并没有 ts 类塞擦音，但随着接触的加深，契丹语者的汉语程度逐渐提高，能够分辨出 ts 音和 s 的差别，于是设计出专门表示精母 ts 音的符号——原字 258。有的研究者（如胡振华 1978、聂鸿音 1988）建议原字 258 的音值仍拟为 s，这虽然有可能体现契丹语者在接触初期的语音实际，却不能反映接触加深后的情形，如果原字 258 仍为 s，那它的设计就没有必要性了。因此。我们认为原字 258 的音值为 ts。沈钟伟（2007）也已经指出，为原字拟音时，不一定完全排除契丹本族语中没有的音值类型。

全浊声母从母所辖字按声调的平仄分属原字 244 和原字 258 两类，这与其他全浊声母的清化规律是一致的，与现代幽燕方言的归派也一致。

（2）因为契丹语中没有 ts、tsh 这类舌尖塞擦音，所以不能像其他声母那样，和汉语的清不送气音和送气音形成整齐的对应，即使在汉语程度提高之后，也只是分辨出了 ts 和 s 的差别，还不能分辨 tsh 和 s 的差别，所以没有为清母字设计单独的原字。于是，在对应中清母和心母仍混为一类。但这并不能说明汉语自身也产生了混并。另外，虽然精母字有了专门的原字 258 来表示，但契丹小字的使用者必然仍有不能分辨 ts 与 s 的，这应该是表 8 中仍有一些精母字与心母相混的原因。

（3）中古汉语邪母字清化后归入心母，与现代幽燕方言的分派一致。

（4）精组字中一部分止摄开口三等字用独体原字 83 来表示整个音节，与其他字不同，这与韵母的舌尖化有关，不说明当时汉语精组字内部存在分化，沈钟伟（2006）已经指出这一点。详见韵母止摄的讨论。

## 1.4 知系

先看知系中生母、书母和禅母这三个擦音类声母的情况：

表 9. 生母、书母和禅母

原字编号	字形	生母		书母		禅母		
		其他	止开三	其他	止开三	其他平声	仄声	止开三
28	𠂔	省朔率帅 水山		圣守沈叔 少书室舜			尚上寿十 淑蜀署	
162	𠂔					城丞臣廊 宸尚		
375	𠂔							
180	𠂔		师使史		诗			氏侍

分析：

(1) 首先可以观察到止摄开口三等字的别成一类，这和精组字的情况相同，详见韵母止摄的讨论。

(2) 生母和书母无别，禅母仄声与生、书相同，四个平声字与庄章同，即音值为塞擦音，这一特征和现代幽燕方言相同。“尚”字用在“尚书职方郎中”中时声母为原字 375，与送气塞擦音字相同，这一读法和现代幽燕方言不同<sup>①</sup>。但这一用法仅见于金代的《大金皇弟都统经略郎君行记》，可能是金代人的误拼。

表 10. 知系其他声母

原字编号	字形	知母				澄母				章母						昌母				船母	初母		崇母		
		通合三	宕开三江开二	臻开三	止开三	效臻开三平	梗开三去	止宕开三平	效开三上	遇合三	效开三	宕开三	流开三	梗开三	曾开三入	通合三	臻合三	遇合三	宕开三	臻合三去	其他	山开二入	止开三去	通合三平	效开二平
149	子	中忠																							
150	𠂔		张 1								昭	章彰													
162	𠂔		涿张 2			朝陈		持				章	州周				春				册楚				
87	𠂔			镇	知		郑							政正	职										
104	𠂔								赵	主诸	诏昭														
375	𠂔							长										敞			察			巢 <sup>②</sup>	
15	𠂔										招														
102	𠂔															充									
28	𠂔																枢		顺						
180	𠂔																					事			
22	𠂔																						崇		

① 现代幽燕方言中的河北献县方言的“和尚”一词中“尚”声母旧读为 ttshh，与契丹汉字音的“尚职方郎中”之“尚”类同，但与“和尚”之“尚”不同。献县方言的“和尚”的“尚”为轻声，可能是条件音变，因此可能并非继承契丹汉字音的异读。

② “巢”字为笔者释读，见于“巢许”（智 3）。

分析:

(3) 原字 87 和 104、150 既可以拼写知组字, 又可以拼章组字; 原字 375 既可以拼写章组字, 又可以拼写庄组字。以上两点可以说明契丹汉字音中不区分知、庄、章三组。这可能说明古幽燕方言已不区分这三组声母, 也有可能是古幽燕方言仍区分, 但契丹语中只有一组塞擦音, 契丹语用一组塞擦音匹配汉语的多套塞擦音。

(4) 沈钟伟(2007、2011)认为契丹汉字音中不能反映汉语中塞擦音送气与不送气音的对立, 但下列理由可以证明这种对立是存在的:

第一, 中古全浊声母按照平仄分属不同原字, 平仄两类不混: 澄母仄声字“郑”与知母字“镇、知”、章母字“政、职”共用声母符号; 澄母字“赵”和章母字“主”等共用原字; 澄母平声字“朝、陈”和昌母“春”、初母“册、楚”共用原字; 澄母字平声字“长”、崇母字平声字“巢”和初母字“察”、昌母字“敞”共用声母符号;。

这些字的归类和其他浊声母的演变一致, 和现代幽燕官话的系统也一致。

第二, 拼知、章母的原字 149、150、87 与拼昌、初母的原字 375 没有交叉。

沈钟伟(2007)认为不区分送气不送气的原因可能在于原字 162 的拼写。从全浊声母平声字落入 162 看, 162 应对应送气音。但 162 还可以拼“张、章、州、周、涿”这些知章母字。<sup>①</sup>下面讨论一下这些字:

“张”字声母可以用 150、也可以用 162 表示, 观察其分布:

张 1: **𠂔𠂔 𠂔𠂔 𠂔𠂔 𠂔𠂔** 张家奴 (仁先 7)

张 2: **𠂔𠂔 𠂔𠂔 𠂔𠂔 𠂔𠂔** 张诚愿 (迪 27)

二者的区别是“张 1”的后字声母为不送气塞音, “张 2”的后字声母也是 162。

“章”字声母可以用 150、也可以用 162 表示, 它们出现的环境相同:

章 1: 同中书门下平章事 (许 13)

章 2: 同中书门下平章事 (迪 1, 宋 10)

我们在帮系、端系中已经发现过后字声母对前字声母的影响。原字 162 既对应送气音, 则“张 1”和“张 2”的差别是后字影响的, 即“张”本为不送气音声母, 在后字送气声母的条件下变同送气。“张 2”是变音。

同理, “章 2”是在后字擦音(本身即带有送气特征)声母的影响下产生的变音。“章 1”是更接近汉语实际音值的拼写法。和“章”同音的“彰”出现于“彰愍”一词中, 后字非送气音, 所以也没有用 162 拼写的例子。

这样, 原字 162 所辖字中只有“涿、州、周”三字是真正的例外, 但如果“州”字在契丹汉字音中为送气音一类, 则“涿”字也可解, 因为“涿”目前只发现在“涿州刺史”一词中, “州”构成“涿”音变的条件。

于是, 例外字剩下“州、周”无法解释。“州”的出现频率很高, 一般用于地名的“×州”或官名的“×

<sup>①</sup> 按刘凤翥等(2009: 481), 还有一个“猪”字, 见于“猪粪”, 由于缺少汉语文本旁证, 本暂存疑。



州之×”（“之”是翻译契丹语属格标记原字 273 “𐰺”）。“周”见于“周公”（叔 23）。这些例外可能的解释参加下面对原字 162 的论述。但即使这些例外不能解释，我们仍不能否定上述证明送气不送气对立的两个理由。

沈钟伟（2007）认为此对立不存在的另一个原因可能是他误把“主、诏、政、彰”等字放在原字 162 的辖字中，经复核原资料，这些字不属于 162 的辖字。

沈钟伟（2007）还举汉字契丹词“直不姑之（阻卜之）”为音译原字 162 开头的词为例说明 162 为不送气音。汉字契丹词和契丹汉字音的形成方式不同，方向是相反的。162 在契丹汉字音中匹配的是汉语送气音，但本身音值可能是不送气音，它在契丹本族语中和浊不送气音对立。汉字契丹词用清不送音匹配契丹语的清、浊两个音，这是完全可能的。现代汉语者在说英语时就是以汉语的清不送气音去匹配英语的清浊两个本来对立的音。所以，“直不姑之”的例子不能说明 162 在契丹汉字音中的地位。

（5）昌母字“枢”、船母字“顺”、崇母字“事”三字读入本组的擦音声母类，这 and 现代幽燕官话的特征一致。

（6）我们需要解释契丹汉字音中同音的知、庄、章三组字为什么使用了如此多的符号。

首先，我们需要辨认出这些符号中临时借用来表音的意字。

原字 15 用整个音节来对应“招”字的读音，它本来是表示契丹本族语“百”（汉字契丹词为“爪”，拟音 \*d<sub>3</sub>au）的意字形式，这里借来指称整个音节，是一种临时的简便写法，“招”字声母的实际音值应该和其他章母字是相同的。原字 22 也是同样的情况，根据乌拉熙春（2004）的研究，原字 22 在人名“22+222”（嘲隐）中表示的是“t<sub>3</sub>au”这个音节。那么原字 22 在拼写汉字“崇”时，实际上是临时借用来表示“崇”的声母。契丹小字使用者为什么作这种借用我们还不清楚，但这种借用行为本身是可以确定的。这样，原字 22 表示的声母和崇母其他字的音值也不存在差别。

其次，我们可以观察一些原字对应的语音条件，先比较不送气音一组的原字：

表 11. 原字 149、150、104、375 和 102 的分布条件

原字编号	字形	辖字	韵元音韵地位	契丹小字韵母与拟音 <sup>①</sup>	韵母共同特征	韵母中古拟音（王力）	韵母现代北京话音值
149	子	中忠	通合三东平	𐰺 uŋ	u—	ʃuŋ	uŋ
150	引	张	宕开三阳平	𐰺 aŋ	a—	ʃaŋ	aŋ
		章彰	宕开三阳平	𐰺 aŋ	a—	ʃaŋ	aŋ
		昭 I	效开三	𐰺 (𐰺) iau	i—	ʃieu	au
104	友	赵昭 2 诏	效开三小上	𐰺 (𐰺) iau	i—	ʃieu	au
		主	遇合三虞上	𐰺 iu	i—	ʃiu	u
		诸	遇合三角平	𐰺 iu	i—	ʃio	u
87	友	镇	臻开三震去	𐰺 in	i—	ʃiɛn	ən
		知	止开三支平	(i)	i—	ʃie	ɿ
		职	曾开三职入	(i)	i—	ʃiɛk	ɿ
		郑政正	梗开三劲去	𐰺 in	i—	ʃiɛŋ	ən

① 这里主要根据清格尔泰等（1985），并可参考韵母部分的论述。我们可以把韵母音值构拟得更接近蒙古语族语言的音节结构，但这里重在表现类的差别其中，“察”字整个音节用原字 375 代表，参考韵母的分析，契丹汉字音中中古入声字没有塞音韵尾，则“察”的韵母应该是元音 a。

先说较特殊的字,“昭1”见于“昭武大将军”一词,这是金代才有的官号,出自金代《萧仲恭墓志铭》。由于金代的契丹小字使用和辽代不一定相同,所以我们暂时不考虑。去掉“昭1”,可以清楚地看到,对应汉语不送气塞擦音声母的原字149、150和104分别对应不同的后续元音u、a、i。这三个原字的分布是互补的,它们是同一个辅音在不同元音前的变体。当然,也可以像沈钟伟(2007)的处理那样,将三者分别拟作带相应元音的音节字。原字104和原字87不完全互补,但字形很接近,104可能是87的较简便的写法。

表 12. 原字 104 和原字 87 分布之比较

原字编号	字形	韵母首音 <sup>①</sup>	韵母尾音
104	𐰚	i	u
87	𐰚	i	n, i, ŋ

再看原字162和87的分布。  
先看原字162和87与韵母配合的情况:

表 13: 原字 162 和 87 的分布条件

原字编号	字形	辖字	韵元音韵地位	契丹小字韵母及拟音 <sup>②</sup>	韵母特征	韵母中古拟音(王力)	韵母现代北京话音值 <sup>③</sup>
162	𐰚	朝	效开三宵平	𐰚 iau	i-	ǎeu	au
		陈臣	臻开三真平	𐰚 in/in	i-	ǎĕn	ən
		州周	流开三尤平	𐰚 ru	o-	ǎou	ou
		涿	江开二觉入	𐰚 o	o-	ǎak	uo
		春	臻合三淳平	𐰚 iun	i-	ǎuĕn	yn
		册	梗开二麦入	𐰚 æ	æ-	æk	ai
		楚	遇合三语上	𐰚 u	u-	ǎo	u
		郾	梗开三清平	𐰚 iŋ	ǎ-	ǎeŋ	ǎŋ
		城	梗开三清平	𐰚 iŋ	i-	ǎeŋ	ǎŋ
		丞	曾开三蒸平	𐰚 iŋ	ǎ-	ǎəŋ	ǎŋ
		持	止开三平	𐰚 i	i-	ǎə	
375	𐰚	长	宕开三阳平	𐰚 aŋ	a-	ǎaŋ	aŋ
		敞	宕开三阳上	𐰚 aŋ	a-	ǎaŋ	aŋ
		察巢	山开二黠入	(a)	a-	æt	a
		效开二肴平	𐰚 au	a-	au	au	au
102	𐰚	充	通合三东平	𐰚 uŋ	u-	ǎuŋ	uŋ

原字375和原字102分别只接续a类韵母和u类韵母,而原字162接续i,还接续a和u之外的其他元音,和原字375、102形成互补关系,唯一的例外是“楚”字,按照分布规则,它应该用原字102做声母,实际却用了原字162。由于原字162的出现频率较高,且可连接的韵母较多,而原字102出现的频率极低,“楚”字的误拼可能是契丹小字使用者对原字162过度类推的使用造成的。“楚”字

① 这里没有用“介音、韵头、韵腹、韵尾”等术语,是因为我们不能准确判定iu韵母的结构。  
② 拟音参见韵母部分讨论。“知”和“职”整个字音用原字87表示,无法分离出韵母,这里拟为i,详见韵母止摄字的讨论。  
③ 北京话取白读音。

例外的另一种可能的解释是, 根据乌拉熙春(2004: 9)的研究, “楚”字的韵母所用原字 245 在拼写契丹本族语词时音值为开口度较 u 为大的元音 o, 如果原字 245 在拼写汉语借词“楚”时也是如此, 那么“楚”用原字 162 做声母就很合乎原字 162 的分布规则, 162 的分布因此也就没有例外了。

原字 162 所辖字中的“涿、州、周”三字的例外也可以得到另一种解释。根据规律, 这些字应该不会读为送气声母, 从现代汉语方言中我们也看不到这些字读入送气音声母的线索。就韵母来看, 这三个字的语音特征符合原字 162 的分布, 而在不送气音组中没有相同分布的原字, 这可能是不得不用 162 来拼写的原因之一。

总的来看, 知系字的对应虽然看起来相当杂乱, 但在将语音条件控制到更加细微的时候, 对应就变得很整齐了。从音位层面来说, 契丹汉字音的知系字实际上只有一组音, 参照其他声母的情况, 我们可以将其拟为  $d_3$ 、 $t_3$ 、 $j_3$ 。

### 1.5 日母

表 14. 日母

原字编号	字形	日母		
		遇合三鱼 如乳	止开三支	臻开三真
128	𡗗			
179	𡗘		儿(独)	
330	𡗙			仁日 <sup>①</sup>

分析:

三组字韵母不同, 因此就语音条件来说都是互补的。

原字 179 也用于拼写契丹本族词, 清格尔泰(2002)根据它可以做复数标记的用法, 参照蒙古语将其音值拟为  $[tə]$ , 这和“儿”在汉语史上各时期的音值是有差距的。原字 179 音值的确定需要契丹本族词进一步解读的成果。

原字 330 的字形和原字 28 (𡗚) 很接近, 是后者的加点形式。现代幽燕方言中“仁”类字声母多为浊擦音  $z$ , 和知系擦音  $ʃ$  发音部位相同。这提示我们原字 330 可能就是原字 28 相应的浊音, 原字 28 既已拟为  $j_3$ , 则原字 330 的音值当为  $ʒ$ 。

原字 128 和原字 330 搭配的韵母的差别是开合的不同, 则原字 128 有可能是带有圆唇特征的音。

### 1.6 见系

先看见组的情况。

表 15. 见组

原 字 编 号	字 形	见					溪	群				
		山 一 平	合 桓	宕 一 入	合 铎	其 他 合 口 字	开 口	开 合 一 二	山 开 三 平	山 合 三 平	止 开 三 平	止 开 三 去

① 根据刘凤翥等(2009: 485), “日”字见于人名“迎日”, 符合对应, 但缺乏汉语文本对应。

334	凡			宫圭军车 公功工光 国固广姑 贵	耿京景经金 监检校圭军 江刚家兼高 九斤哥 <sub>1</sub> 诰 <sub>1</sub>			权		骑 <sub>1</sub>	郡
319	曲	官观	郭								
165	夕									骑 <sub>2</sub>	
340	火				哥 <sub>2</sub> 诰 <sub>2</sub>	开 <sub>1</sub> 客空庆			期		
283	叔					开 <sub>2</sub>					
163	业						干				

分析：

（1）先看群母。

群母目前有“干、权、期、骑、郡”五字。参照其他全浊声母的情况，群母也应该按平声送气仄声不送气的规律合入见、溪母。实际读音中，仄声字“骑<sub>1</sub>、郡”和见母字共用声母原字，符合规律，平声字“干、期”属于溪母和晓、匣两母组成的共同类（详见下文），因此也合乎规律。“骑<sub>2</sub>”的声母 165 少见于汉字音的拼写，仅见于“云骑尉”一词的一种拼写（宋 2），根据乌拉熙春（2004：31）的研究，原字 165 在拼写契丹本族词“金”（小字形式为 251+339+165，汉字契丹音为“女古”）时，音值为 ogo，这样，原字 165 是临时借来表音的意字，它对应的塞音音值仍是不送气音，因此，“骑<sub>2</sub>”的读音也是合规律的。

平声字“权”应读入送气音声母一类，但实际读同见母，不合规律。“权”见于“李权”这一人名（清 22），目前还找不出例外的原因。

（2）再看见母。

见母分成两类，三个合口一等字“官、观、郭”一类，其他字为一类。观察各自与韵母的组合条件：

原字 编号	字形	合口一等					合口其他 遇通蟹	开口
		山平	宕入	宕非入	曾入	遇非入		
334	凡			光广	国	固	宫圭军车公 功工国	耿京景经金监检校圭军江 刚家兼高九哥诰
319	曲	官观	郭					

可以看出原字 334 和 319 没有对立，它们实际对应的辅音音位是同一个。

再看溪、晓、匣三母的情况。因为晓、匣两母和溪母、群母存在交叉，因此将其同时列出：

表 17. 溪、晓、匣及相关声母																		
编号	字形	见	溪	群	晓			匣										
				平	遇 合 一	其他	梗 开 二	假开二	山 合 四	果合一	臻 合 一	遇 曾 合 一	山 开 一	山 开 四	流 开 一	效 开 一	宕 合 一	
57	夬									和（独）								

151	𠂔										混						
340	𠂔	哥 <sub>2</sub> 诰 <sub>2</sub>	开 <sub>1</sub> 客空期 庆			许兴 徽禧 显 <sub>1</sub>								贤		昊 <sub>1</sub> 皐	
283	𠂔		开 <sub>2</sub>														
36	𠂔				虎 (独)							户 护 弘					
53	𠂔												韩				
76	𠂔					显 <sub>2</sub>							翰				
130	𠂔						行	下 (独)									
2 5 0 (独)	𠂔													后		昊 <sub>2</sub>	
163	𠂔							玄 县									
75	𠂔																黄, 皇(独)

分析:

(3) 观察原字 340 所辖字, 暂时不论“哥<sub>2</sub> 诰<sub>2</sub>”两个有异读的字, 其他字涵盖溪母、群母平声、晓母和匣母, 这说明汉语的舌根送气塞音和舌根擦音在契丹汉字音中是相混的, 实际音值可能是擦音。同样类型的匹配可以在其他民族语与汉语的匹配中观察到(陈保亚 1996: 14-15)。其原因极有可能是因为契丹本族语缺少舌根送气塞音。这种相混的现象当然也能说明全浊声母匣母也已经清化, 混入晓母。

(4) 除原字 340 外, 表示晓、匣两声母字的原字还有原字 57 等 9 个, 我们需要解释这种复杂分化的原因。

原字 57 对应“和”字的整个音节, 可见其为音节字。

原字 75 的情况与 57 相同。从字源看, 原字 75 可能是汉字“王”出头制成的, 或者可以看做汉字“主”的变形。因此原字 75 可能是专为汉语“皇帝”的“皇”设计的原字, 在实际使用中, 也借用来表示“皇”的同音字“黄”。

原字 250 对应“后”字整个音节, 可能是专为“皇太后”的“后”字设计的音节字, 后来也借用来表示同音字“昊”, 即表 16 中的“昊<sub>2</sub>”。“昊<sub>1</sub>”的拼写(340+289)为合体字, 其音值应当和音节字 250 的音值完全相同。

原字 36 对应汉语“虎”的整个音节, 可见为音节字, 在拼写中有时也借用来表示与 u 元音结合时的声母, 即“户、护、弘”。

原字 53 对应的汉字“韩”与原字 76 对应的汉字“翰”在中古汉语中只是声调的不同, 现代汉语

方言中也是如此，则它们的音值应完全相同，我们观察两个字的全部拼写：

韩：53+11      翰：76+189+11

如果二字音值相同，则  $53=76+189$ 。结合下文韵母的分析，原字 189 的音值应为 a，这说明原字 53 是一个音节字。原字 76 是一个接续 a 类元音的辅音字符。

原字 130 可以对应“下”字的整个音节，可见其为音节字，有时借用来表示有 i 介音的“行”字的声母。

原字 283 用来拼写“开”字的声母，而“开”的声母还可以用原字 340 来表示，两种拼法在词汇中的分布如下：

340: 开<sub>1</sub>    开国子（叔 2）  
               开国伯（故 2）  
               开国公（高 1）  
 283: 开<sub>2</sub>    开府仪同三司（许 1，留 6，仲 21）  
               开国公（迪 1）  
               开国男（清 32，用 8）

我们还找不出二者的分化条件。待考。

原字 340 和原字 76 都可以拼写“显”字，二者的拼式及所出现的词汇环境如下：

340: 显<sub>1</sub>    340+327+73    显州之度使（二夫人 3）  
               (340+ε+an)    显武将军（居 1）  
 76: 显<sub>2</sub>    76 + 189+11  
               (76+a+εn)    显陵（教 16）

显<sub>2</sub> 的拼写和上文分析的“翰”字完全相同，所以必然与之同音，它和显<sub>1</sub> 的音值差异很大，则必然不同音。分析词汇环境，“显陵”是辽义宗（即人皇王耶律倍）的陵名，根据《辽史·地理志》，显州是辽世宗因显陵而设置的州，所以显州的“显”和显陵的“显”是相同来源的，它们也应当同音。汉字“显”中古为山摄开口四等字，显<sub>1</sub> 的拼法较符合汉语的语音。显<sub>2</sub> 的拼法没有 i 介音，产生这种拼法最大的可能是契丹本族语中没有汉语中相同的音节结构，汉语程度不高的人用不带 i 介音的读法去匹配汉语的带 i 介音的音值，而实际上就汉语自身来说，这个字没有两个读音。“显”字的两种拼法体现的是人际差异，是语言接触有阶性的一个表现。

去掉上述所有的音节字之后，我们看余下的原字在韵母中的分布：



表 18. 溪、晓、匣在韵母中的分布

原字编号	字形	辖字	韵元音韵地位	小字韵母拟音	韵母中古拟音	韵母现代北京话音值
340	𠵿	哥	果开一歌平	o	a	ɤ
		浩	效开一豪去	au	au	au
		开	蟹开一哈平	ai	i	ai
		客	蟹开二陌入	æ	ɛk	iɛ
		空	通合一东平	uŋ	uŋ	uŋ
		庆	梗开三映去	iŋ	ieŋ	iŋ
		期禧	止开三之平	i	io	i
		许	遇合三语上	iu	io	y
		兴	曾开三蒸平	iŋ	ieŋ	iŋ
		徽	止合三微平	ui	ioi	ui
		显	山开四铎上	ian	ien	ien
		昊皞	效开一皓上	iu	au	au
151	𠵿	混	臻合一混上	un	uən	un
76	𠵿	翰	山开一翰去	an	an	an
163	𠵿	玄县	山合四先平去	en	iwen	yɛn

上面已经分析出原字 340 和原字 76 的音值不同，但由表 17 可以看出，它们在韵母中的分布是互补的，至少在目前的汉字音这一范围内可以将二者归为同一音位。

原字 163 虽然只拼写“玄、县”二字，但在文献中出现频率极高。乌拉熙春（2004：3）指出，原字 163 在拼写契丹本族词时接续 on 音，所以它应该是和圆唇元音相和谐的，汉字“玄、县”的韵母中古音中包含 u 或 w 介音，但它们的韵母“en”又不带圆唇特征，所以圆唇特征应该包含在原字 163 中，这样，其音值必然会和原字 340 有差异，因为原字 340 可以接续各种类型的元音，不应包含额外的发音特征。但是，原字 163 在韵母中的分布仍是和 340 互补的，因此，它所匹配的汉语字音的声母和其他字仍是相同的。

原字 151 只用于“混同郡”一词中，它的情况与 163 类似，和原字 340 以及其他原字的环境都互补。

（5）最后看有异读的字“哥、诰”。按照中古音韵地位，二字读为见母，即哥<sub>1</sub>、诰<sub>1</sub>的拼写是合规律的，而读为溪母，即哥<sub>2</sub>、诰<sub>2</sub>的拼写是不合规律的。我们观察两种拼法所处环境：

表 19. “哥、诰”的异读

汉字	原字编号	所在词语的原字编号	所在词语	文献出处
哥 <sub>1</sub>	334	28-11+334-348	十哥	永 18
		28-327-73+334-348	善哥	永 14, 清 11
		82-140+334-348	延哥	清 12
		83+334-348	司哥	署 8
		102+334-348	丑哥	用 13
		102+251-289+334-348	丑女哥	梁 19
		241+334-348	富哥	仲 27, 高 9
		244-131+334-348	苏哥	永 8
		340-19+334-348	休哥	奴 6
		254-339-264+334-348	定哥	高 7
		247-20+334-348	德哥	清 12
		244-73+334-348	散哥	永 10
		189-11+334-348	安哥	清 6
		261-19+334-348	留哥	永 6
		340-339-303+334-348	兴哥	清 6
		20-273+334-348	姚哥	高 5,6; 韩迪 4
		303+334-348	英哥	二夫人 10
		28-327-73+334-109	单哥	清 6

哥 <sub>2</sub>	340	20-327-73+340-348	燕哥	仁先 7
		162-289+340-348	主哥	教 23
		202-345+340-348	同哥	教 26
诰 <sub>1</sub>	334	319+251+334-273	官诰	仁先 11
诰 <sub>2</sub>	340	319+251+340-273	官诰	教 15

“哥”是辽代汉人常见的人名用字，一般做尾字，汉语文献记录的契丹族人的汉名也是如此。表 18 中“哥”所在的词语都是人名。人名所用汉字中除“哥”外大多是根据现有语音对应推测出来，具体选字可能有主观性，但“哥”字则无疑。哥<sub>1</sub>和哥<sub>2</sub>的显著差异在于哥<sub>1</sub>出现频率极高，哥<sub>2</sub>则很低。但二者对前字的语音要求则没有差别。

“诰”的两种拼法都见于“官诰”一词，目前看不出诰<sub>2</sub>这一例外的成因。

总之，对“哥、诰”的异读形式，还需要更多材料支持才能找出其原因。

### 1.7 疑母和喻母

先看疑母。

目前释读的疑母字有“宜吾吴五鱼银牛魏严御仪义尧元”，它们的声母都用原字 264（𡗗）来表示。原字 264 还可以表示“丞、郾”的韵母，这说明其音值为带鼻音的组合音，参考韵母部份的分析，它与表示 an 的原字 140 有对立，与云母、以母、影母的对应也都对立。这充分说明古幽燕方言中疑母是独立的声母。问题是“元”字存在不同的拼写：

表 20. “元”的拼写及分布

汉 字	拼 写	声母原字编号	声母字形	韵母原字编号	韵母字形	所处词语
元 1	264-82-324	264	𡗗	82-324	𡗗 𡗗	元帅府
元 2	264-82-251	264	𡗗	82-251	𡗗 公	圣元皇帝
元 3	264-82-73	264	𡗗	82-73	𡗗 秀	副元帅
元 3	92-97	?	?	92-97	尤 𡗗	元年

“元 4”所在的“元年”一词出现频率很高，是年号纪年中常用词。元 1 和元 2、3 之拼写的区别在于末字，与声母无涉，暂不讨论。清格尔泰等（1985）根据原字 92 与汉字“尤”的字源关系，将其音值拟为 \*ju，整个音节拟为 ju+uan=juan，这个音值只是与现代幽燕方言的音值一致，和当时疑母字的音值不一致，韵母原字 97 的音值拟为 uan 的依据也不足。即实（1996）根据一个非常明确的对应词——人名“兀太安”（178-345-97，汉字契丹词为“控骨里”，见于教 22）将原字 97 的音值构拟为 \*ur，这样，原字 97 的音值更与汉语“元”字的韵母相差很远了。总之，将“元 3”的音值拟为 \*juan 是有很多问题的。如果由此推论当时汉语幽燕方言的疑母正在朝零声母转化<sup>①</sup>，证据则更显不足。乌拉熙春（2004：51）认为原字 92 拟为 \*ju 的音值不误，但“元 3”的词汇性质和“元 1、元 2”不同，“元 3”是“业已契丹化了的汉语借词”，因此其音值和汉字“元”的音值有很大差异，其形成原因是契丹本族语的词首不出现 ŋ，契丹语者用 j 去匹配 ŋ。“元 3”的韵母和另一个契丹化了的汉语借词“国”同类：

① 见曾恺（2009）。

- 元 1、元 2:      \*ŋuen      汉语借词  
 元 3: (92-97)    \*jur       契丹化了的汉语借词  
 国 1: (334-262) \*kui      汉语借词  
 国 2: (334-97)  \*kur      契丹化了的汉语借词

本文认同这一分析。由此出发，可以确定古幽燕方言并没有发生疑母向零声母的转化，并且，正因为疑母的存在尚很稳定，所以虽然疑母字词首辅音 ŋ 不合契丹本族语的音节结构，但契丹语者仍在契丹小字系统中明确地将其区分出来，比另一个非本族音 ts（原字 258，参考精组的讨论）的区分还要严整。当然，契丹小字对契丹汉字音的拼写反映的可能是汉语水准以及知识水准较高的契丹族人的语音感知，普通的契丹族人在说这些汉语疑母字的借词时，实际发音可能仍是用 j 去匹配 ŋ。这可能是推动汉语自身的疑母变为零声母的因素之一。

相比普通的汉语借词，契丹化了的汉语借词为什么韵母发生了 uan 到 ur 的转化呢？这是需要今后进一步解释的问题。

再看云母和以母。

表 21. 云母和以母

汉字	原字编号	中古声母	音韵地位
游	20-19-131	以	流开三尤
用	20-131-345	以	通合三用
姚	20-161	以	效开三宵
药	20-161-131	以	宕开三药
杨	20-199	以	宕开三阳
扬	20-199	以	宕开三阳
延	20-327-73	以	山开三仙
射	20-327	以	假开三麻
尹	329	以	臻合三准
夷	339	以	止开三脂
宥	20-161	云	流开三尤
卫	263	云	蟹合三祭
卫	262-339	云	蟹合三祭
永	289-303	云	梗合三梗
云	329	云	臻合三文
越	82-348	云	山合三月
右	20-67-131	云	流开三宥
王	71	云	宕合三阳
院	82-73	云	山合三线
院	226-251	云	山合三线
远	82-73	云	山合三阮

参考韵母部份的分析，云、以两母字的首原字代表的都是元音，所以可确定它们都是零声母。

1.8 声母小结

声母中，原字和汉字声母呈现出很多的多一对应关系。我们从语言接触的有阶性、声韵配合条件、词汇条件三个角度找出了大部分对应的制约因素。只有极少数字不能确定其异读的成因。这说明契丹汉字音的拼写系统虽然复杂，但是有严整的规律。

2 契丹汉字音的韵母

2.1 韵母的正常拼写和加长拼写

在韵母中，我们也能观察到契丹小字原字与汉字音类的多一对应现象，其中最引人注意的是正常拼写和“加长”拼写的对照。

本文所说的“加长”拼读模式指的是在拼写一个字音时，在完成对声母、韵母的拼写后，在韵母后再附加一个表示该字韵尾元音的原字，或者如果该字韵母为单元音时，附加一个表示该元音的原字。

下面以汉语蟹摄字为例，说明正常模式和“加长”模式的区别：

表 22. 契丹小字文献中汉语蟹摄字韵母与契丹小字的对应（中古音韵地位只列开合、等和声调）																
韵母原字	字形	拟音	合口			开口										
			一去	三去	四平	一去	一去	一去	一平	一上	二平	三去	四平	四上	四上	四去
262	𐰽𐰺	ui	内		圭											
263(独)	𐰽𐰺𐰾	ui		卫												
262+339	𐰽𐰺𐰽𐰺	ui+i		卫												
122	𐰽𐰺𐰽𐰺	ai					大		开	采	牌					
122+339	𐰽𐰺𐰽𐰺𐰽𐰺	ai+i				袋		太								
339	𐰽𐰺	i										祭	西	醴礼	济 <sup>①</sup>	
339+339	𐰽𐰺𐰽𐰺	i+i											齐			帝 <sup>②</sup>

先看开口一二等字。“大、开、采、牌”四个字的韵母为 122，“袋、太”应与它们相同，但在原字 122 后又附加了表示元音 i 的原字 339。而原字 122 对应的汉字的韵元音值应为 ai，韵尾正是 i。这样，我们把“大、开、采、牌”的拼写模式定义为“正常模式”，“袋、太”的拼写模式定义为“加长模式”。

加长模式还见于开口四等字，如“祭、西、醴、礼、济”的韵母为原字 339，“齐、帝”应与之相同，

① “济”有上去两读，这里的“济”取自“济国王”一词，暂取上声一读。

② “帝”还有一种表示方法是独体原字 37，这可能是为“皇帝”设计的专有原字，由于为独体，不能观察拼写模式，这里略去。

但在表示韵母的原字 339 之后又附加上了原字 339。从现代音系学的角度看,汉语的单元音韵母如 i,也可以分解成“i+i”,即韵头、韵腹、韵尾都是 i。<sup>①</sup>这样,“齐、帝”附加原字 339 的行为也可以看做是像上面的“袋、太”一样,是对韵尾元音的附加。

合口字中也存在这种差别。同一个汉字“卫”,可以用正常模式“263”(ui)表示,也可以用加长模式“263+339”(ui+i)表示。

学界对加长模式的处理上最初认为与正常模式的语音无别,如沈钟伟(2006)。乌拉熙春(2004:9)认为这种拼写的目的在于重复“次位音素”。我们认为,如果两种形式的语音没有差别,那么契丹小字的使用者就没有可能分出两种模式。从文字的使用效率角度讲,采用与正常模式语音无差别、而拼写形式却更长的加长模式也是没有必要的,只能增加学习和使用的负担。沈钟伟(2007)指出加长模式是和汉语的去声有关的。我们来具体观察一下这种相关性:

表 23. 汉语蟹摄字声调与契丹小字拼写模式的对应<sup>②</sup>

	平声	上声	去声
正常模式	圭开牌西	采醴礼济	内卫大祭
加长模式	齐		卫袋太帝

这里可以看到的是,正常模式在各调类的分布较均匀,而加长模式则基本出现于去声,但不止去声。我们再看其他汉字的拼写情况。

下面是止摄字的情况:

表 24. 汉语止摄字声调与契丹小字拼写模式的对应<sup>③</sup>

	原字	字形	拟音	平声	上声	去声
正常模式	262	𠂔	ui		水	尉
	263	𠂔	ui	徽		
	339	𠂔	i	妃期仪师	李	懿吏
加长模式	339-339	𠂔𠂔	i+i			骑懿
	263-339	𠂔𠂔	ui+i	隋		

可以看出,声调与拼写模式的对应情况和蟹摄类似。

下面是效摄和宕摄入声的情况:

① 这里参考王洪君(1999:130)。

② 同一个字的不同读音分别计算。

③ 这里没举到止摄开口三等精、知、照三组声母的字,因为涉及韵母舌尖化等问题,详见韵母止摄的讨论。

表 25. 效摄和宕摄入声字拼写模式与声调的对应<sup>①</sup>

	韵母原字	字形	效摄			宕摄入声字		
			平	上	去	来母入	以母入	来母入
正常模式	362	𪛗	昭朝辽姚	小	骠庙校			
	161	𪛗	高					
	131	𪛗		保道				
加长模式	362-131	𪛗𪛗	尧		少赵	略		
	20-362-131	𪛗𪛗𪛗					药	
	161-131	𪛗𪛗						洛
	67-131	𪛗𪛗			少			

效摄的情况比较清晰，正常模式分布均匀，而加长模式主要存在于去声字中。宕摄的三个入声字的韵母与效摄字相类，但均为加长模式。宕摄入声韵母与效摄相应字同音，显示当时汉语方言的宕摄入声已经没有入声塞音韵尾，而入声是否还是一个单独的调类则无法从契丹小字中看出来。不过，值得注意的是，宕摄的三个入声字均为次浊声母入声字，这些字在现代幽燕方言中声调归入去声。如果我们假设当时这些入声字也已经派入去声或接近去声，那它们和效摄字的情况就相同了，即采用加长模式拼写的均为去声。

下面看流摄字的情况：

表 26. 流摄字声调与拼写模式的对应

	韵母原字	字形	拟音 <sup>②</sup>	平声	上声	去声
正常模式	20-161	𪛗𪛗	j+au			宥
	19	𪛗	eu	留修牛	九酒	
	67	𪛗	ɣu	州	守	
	241	𪛗	fu			副
加长模式	241-131	𪛗𪛗	fu+u			副
	20-19-131	𪛗𪛗𪛗	j+eu+u	游		
	20-67-131	𪛗𪛗𪛗	j+ɣu+u			右
	67-131	𪛗𪛗	ɣu+u			寿

流摄字的情况仍然和蟹摄字类似，即正常模式分布均匀，加长模式在去声中分布略多。

由于同一个汉字可以同时有正常模式和加长模式两种拼写方式，这样，原字和汉字音的对应就呈现出多一对应的关系。

以上涉及的两种拼写模式汉字共 58 字（同一个字的不同拼写算两个字），其中采用正常模式 40 字，加长模式 18 字，加长模式中，如果次浊入声字计入去声，则去声为 15 字，另三字均为阳平字。去声和加长模式是显著相关的。如果不计入次浊入声字，则去声字为 13 字，相关度仍是显著的。

加长模式虽然和去声明显相关，但实际上和浊平也相关，从加长模式中的平声字只有浊平字而没

① 这里暂时没考虑一些无法观察拼写模式的独体字，如“招”、“讨”等使用的原字。  
② 这里的韵母拟音采用笔者的拟音，与《契丹小字研究》等的拟音有差别，由于不影响本论题的讨论，这里不展开，详见相关韵母部份的分析。



有清平字就能看出。<sup>①</sup>

加长模式既然和去声显著相关，跟浊平次相关，那说明契丹小字的使用者能够分辨它们和其他调类的差别。但是，现有研究已经表明，契丹小字是不能表现调类的差别的。现代阿尔泰语系诸语言也没有声调。我们基本可以确认契丹语也是非声调语言。那么契丹小字使用者为什么能辨认出去声与其他调类的差别并为其设计特别的拼写方式呢？笔者认为，契丹语者既然不能分辨音高的差别，那就不会单独辨认某一音高类型。从现代汉语方言的情况看，不同调类除了音高有差别之外，音长、发声类型也会有差别，如现代北京话中上声的音长长于其他调类，韵母发音时存在嘎裂声等特殊发声类型。不同调类的音长或发声类型的差别虽然不是构成声调音位差别的主要特征，但有可能在异族人的耳中被感知为重要的差别。契丹小字使用者将去声、浊平单独辨认出来，可能是其音长和其他调类有明显的差别，也可能是因为古幽燕方言的去声和浊平的调型为容易出现嘎裂声的曲折调。去声之所以与加长模式的关联比浊平更密切有可能是因为上述发音特征的程度不同。

在汉语史的研究中，目前尚没有确切的办法构拟出某一历史时期、某一地域的调值，所以我们现在不能为契丹小字时代汉语幽燕方言的去声及其他调类构拟调值。但是，契丹小字加长模式的存在为调值的构拟提供了很好的线索。

我们再从语言接触的有阶性来审视这两种拼写模式。从上文帮组字和精组字的分析中我们看到，契丹小字设计者和部分使用者汉语程度较高，能分辨契丹本族语中没有的音值。契丹小字中的加长模式虽然和去声存在相关关系，但还没有成为稳定的模式，一些汉字如“懿、副、卫”等，既可以用正常模式，也可以用加长模式拼写。而且，很多的去声字也没有用加长模式。这种看起来混乱的情况，反映的仍然是不同接触阶段的个体差异。参照帮组字和精组字的讨论，我们可以推测当时的接触过程和发展阶段：

表 27. 契丹语者学习汉语声调的过程<sup>②</sup>

	初始值	过渡状态（音长差别）	目标值
平声	正常模式	正常模式	模式 A
上声	正常模式	正常模式	模式 B
去声	正常模式	加长模式	模式 C

在最初的阶段，契丹语者不能分辨各调类的音值差别，没有文字差别来体现音值差别，这实际上也是现代蒙古语族诸语言对汉语借词拼写的状态。随着契丹语者汉语程度的提高，去声因音长或发声的差别先被分辨出来，契丹小字使用者用加长模式来表示去声。契丹小字时代就处于这一阶段。在后来的发展中，契丹语者有可能分辨出汉语的音高差别，并分别用不同的拼写模式或符号来分辨这种差别。表 26 中的模式 ABC 用来代指可能的文字差别。不过，这一目标值的实现的难度可能要大于上述声母中的实现难度。以现在的无声调语言的情况看，和声调语言的深度接触也难以使其自身的语音体系产生声调。

① 详细的分布情况参见 3.3 关于声调的论述。

② 汉语的入声调值和阴声韵类是否有差别仍不能确定。由于这里只讨论总的接触过程，稳妥起见，里暂不考虑入声。

就声调来讲,现代阿尔泰语言的文字体系一般不能反映汉语借词的声调差别。契丹小字体系能分别出去声和其他调类的差别,这显示其设计者的审音能力较高,在各文字体系中是很突出的。这从侧面反映出契丹语和汉语接触的程度较深,汉语对契丹语者的影响较大。

## 2.2 果摄

表 28. 果 摄

韵母原字	字形	拟音	北京话	果摄		合 一 戈 匣平	山摄	臻摄	江摄
				开 一 歌 见平	开 一 歌 精上		合 三 月 入云	合 三 术 入生	开 二 觉 入 生
348	<b>𐰇</b>	o	ɣ	哥 1					
82-348	<b>𐰇𐰇</b>	juo	yɛ				越		
109	<b>𐰇</b>	o	ɣ	哥 2					
186	<b>𐰇</b>	o	uo		左			率	朔
57	<b>𐰇</b> (独)					和			

分析:

目前释读的契丹汉字音中的果摄字很少。原字 348 和原字 109 字形相近,实际是同一原字的变体(参见清格尔泰 2002)。“和”的原字 57 为独体音节字,无法观察韵母。因此,我们只分析原字 348 和 186。

“哥”的韵母原字 348 还用做“越”的韵腹。观察“越”与相关字的对比:

越: 82-348 **𐰇𐰇** 山合三月入, 云

射: 20-327 **𐰇𐰇** 假开三麻去, 云

节: 258-327 **𐰇𐰇** 山开四屑入, 精

参考 3.1.7 以及曾摄字的论述,“射”的声母原字 20 的音值为 j,原字 327 是“射”的韵腹。“越”与“射”同为云母,其首原字代表的是开合的差别,则原字 82 的音值应为 ju,原字 348 是“越”的韵腹。“越”与“节”同为山摄入声字,差别在于等和开合。我们在契丹汉字音的体系中观察不到三四等韵母之间的差别,则原字 348 和 327 的差别在于开合。这样,原字 348 应为圆唇元音,原字 327 为相应的不圆唇音。这几个字的读音表明山摄三四等入声韵读入假摄三等,这一特征和现代幽燕方言一致。

原字 327 和原字 348 虽是开合的区别,但又可能前者受 j 的影响而舌位靠前,后者受 u 的影响而舌位靠后。果摄字“哥”与“越”韵腹相同,这一点也能说明 348 的舌位靠后,因为果摄字的韵母在汉语北方方言中都是较靠后的音,后来都发生了高化的音变。

“哥”的韵腹既然与“越”相同,则果摄见组字一等字韵母也读同假摄三等的韵腹,这 and 现代幽燕方言的特征也一致,现代幽燕方言如北京话,“哥”的韵母和“越”的韵腹为同一音位。不过,现代幽燕方言中果摄见组字韵母为 ɣ,不再是圆唇音,并且虽然与假摄三等韵腹 ε 虽属同一音位,但音质有差别。

综上所述,“哥”的韵母原字 348 的音值应最接近 o。

再看“左”字。

“左”与“哥”中古同韵，音值应相同，现代北京话中二字韵腹虽然开合不同，但舌位仍是相同的。我们暂时把原字 186 的音值也拟为  $o^{①}$ ，它和原字 348 音值相同，但配合的声母不同，这可能是设计不同原字的原因。

在契丹汉字音中，“左”的韵母所用原字还可以表示“率”和“朔”的韵母，这意味着果摄开口一等、臻摄合口三等入声、江摄开口二等入声生母三类字同韵，这一特征和现代幽燕方言不合，现代北京话中“左”与“朔”同韵，均为  $uo$ ，但和“率”类不同（北京话“率”类其他字韵母均为  $y$  或  $u$ ，“率”的韵母  $uai$  异常，不合规律。我们这里的比较虽是基于“率”字，但还是着眼于类，而非某一个字）。

### 2.3 假摄

表 29. 假摄

韵母原字	字形	拟音	假摄				
			开二马上明	开二禡去匣	开二麻平见	开三麻去以	合二麻平匣
189	𐰚	a	马				
130	𐰚	xia		下 1 (独)			
130-335	𐰚𐰚	xia+ia		下 2			
335	𐰚	ia			家		
20-327	𐰚𐰚	je				射	
143	𐰚	xua					华

分析：

(1) “马”的韵母原字 189 的音值拟为  $a$ ，理由是“马”字音值古今变化不大，而且在契丹汉字音中，原字 189 还可以做山、咸两摄一等字的韵腹。

(2) 见系二等字“下、家”的韵母与“马”不同，与现代幽燕方言中同类字的腭化现象相当，因此“家”的韵母原字 335 应该是带有  $i$  介音的  $a$ ，即  $ia$ 。<sup>②</sup> 值得注意的是“下”的两个拼写。“下 1”用独体原字 130 表示，则 130 为音节字，对应  $xia$  音节。乌拉熙春 (2004) 认为原字 130 是一个借用来表音的意字，她参考女真文的拼写规律，指出“下 2”的拼写 130+335 是一种“意字 + 音字”的方式，原字 335 实际上是重复 130 的韵母部分。本文采用此说，这样，“下”的两种拼写的最后音值实际上是一样的了。

“下 2”的拼写和 3.3.1 所说的“加长模式”看起来相似，即用重复前字音的一部分，并且声调为去声（如果古幽燕方言也发生了浊上变去的音变，参见 3.3 的论述），但实际性质应是不同的，因为后字重复的不是前字音的韵尾，而是整个  $ia$  韵母。

由此出发，我们分析与此相关的另一个现象：原字 335 与原字 327 形成的对立。原字 335 还可以用于拼写下面三个字：

① 沈锺伟 (2009) 发现原字 186 和原字 279 非押韵，原字 279 可以表示契丹语“时”（汉字契丹为“𐰚”），汉字“𐰚”为合口一等，这样可验证 186 的拟音的特征不误。

② 沈锺伟 (2009) 根据原字 335 可以表示契丹语“兄”和蒙古语族中“兄”的音值，将 330 包含介音拟为舌根擦音或半元音。从音位角度看和  $i$  不矛盾。

表 30. 原字 335 和 327 形成的对立

汉字	契丹小字	声	韵	中古声母	韵母地位	声调
检	334-327-270	334	327+270	见	咸开三琰	上
兼	334-327-270	334	327+270	见	咸开四添	平
监	334-335-270	334	335+270	见	咸开二衞	平

原字 335 为 ia，而原字 327 参考果摄的讨论，应拟为 ε。这样见母三四等字“检、兼”与二等字“监”的音值是不同的。这表明，见系二等字增生 i 介音后，并没有与音值相近的三四等字立即合流。

沈钟伟（2006）指出，契丹汉字音中并不是所有的见系二等字都出现了 i 介音，因为“江”字韵母仍与“刚”相同。本文认为这是可能的，但也有另一种可能性，即古幽燕方言中“江”也增生了 i 介音，但可能契丹语中只有 kia 而没有 kian，只能用近似的 kaŋ 去匹配 kian，这样造成了文字上的没有 i，但不等于汉语本身并没有 i。

（3）“射”（见于“仆射”）的音值已在果摄中讨论。“华”的拼写为独体音节字，由于暂时没有可靠的旁证，暂时不论。

2.4 遇摄

遇摄非组字已在声母帮系中分析，这里不赘。下面先分析其余遇摄字中由音字拼写的部分。

表 31. 遇摄（非敷奉母及独体字除外）

韵母原字	字形	遇摄											
		一模其他	一模精	一暮去	一暮去并	三鱼平疑	三鱼知系见组	三虞知系	三鱼来	三鱼初	三鱼晓	三虞微武	三鱼去疑
131	𐰽	部五户 奴吾吴 姑				鱼						武	
372	𐰽	部户		度									
245	𐰽	鲁	祖							楚		武	
131-172	𐰽 𐰽			固									
131-131	𐰽 𐰽				步								
172	𐰽	部										武	
289	𐰽						诸书猪 署车	枢主	驴		许		御禦

分析：

（1）原字 131 可以做一等字如“部”的韵母，也可以做效摄字如“小”的韵尾，这说明其音值为 u。131 的字源很有可能是汉字“五”，将汉字“五”的最后一笔改为捺就得到原字 131。

（2）原字 131 和原字 172 的关系很复杂，因为“部、武”二字的韵母两种拼法都有，而且 172 还用做“固”的尾音。这暗示二者音值可能相同，但如果完全相同，必然有其中一个的设计是没必要的。

原字 172 还用做通摄合口一等入声屋韵“禄、仆”二字的韵母，这一韵的字没有用 131 做韵母的。考察字源，原字 172 与汉字“𠂔”极相近，汉字“𠂔”为“𠂔”的古体，而“𠂔”正是通摄合口一等入声屋韵字。这一韵的字虽然在现代幽燕方言中和遇摄一等字的韵母合流了，都是 u，但既然契丹汉字音区分，则至少在契丹小字创制的时代，它们的音值还是不同的。乌拉熙春（2004：106）根据原字 172 在契丹本族词中有与原字 334（k）互换的情况，推定 172 的音值是 ug，这意味着通摄入声屋韵字仍有塞音韵尾，这与其他证据是矛盾的，因为通摄其他入声字有明确的证据证明没有塞音尾（参见通摄字的讨论）。

我们认为，上述证据虽然显示 172 与 k 有关联，但并不能认为它的音值就是 ug，因为如果那样，遇摄字“固、武、部”等也会带上 k 尾。尤其是“固”，取自人名“耶律固”，来源明确，其人是多件重要的契丹小字墓志铭的作者，他在拼写自己的名字时应该不会拼错。

既然 172 和 131 一定有差别，而前者也不能有 k 尾，那最有可能的是原字 172 是一个较短的音，理由是：

① 通摄屋韵一等字只用 172 做韵腹，与 131 没有交叉。同时代的宋代语音中入声也无 k 尾，只是声调与其他字有差别，而保存入声的北方方言一般入声为短调。

② 131 与 131 连用表示“步”的韵母，属加长模式，符合加长模式基本为去声的规律；131 与 172 连用表示“固”字的韵母，“固”用 131 单独拼写已经足够，仍缀 172，说明也是加长模式，加长模式一般是重复韵尾，“固”用 172 加长可能是考虑其音长较短，符合韵尾的语音特性。

③ 遇摄字中虽有“部、武”二字存有用 172 做韵母的拼法，但很罕见，如“武”字的 172 拼法只见于金代的《萧仲恭墓志铭》，大部分用例仍是以 131 做韵母。乌拉熙春（2004：106）认为 172 的拼法是契丹小字在后期出现的不规范现象。实际上可能是汉语遇摄一等和通摄入声一等最终合流后，131 与 172 的区分不再能保持而形成的。

（3）“部”和“户”的韵母都有 131 和 372 两种拼法。根据乌拉熙春（2004：10），原字 372 是一个意字，有时借用来表音。那么，372 表音时和 131 的音值应相同，之所以借用 372，可能是因为 372 较 131 的字形更简单。原字 372 所辖字基本为去声。

（4）原字 245 表示“鲁、祖”等字的韵母。245 与 131 只在“武”字上有交叉。沈钟伟（2007）根据 245 表示的字声调基本为上声，推测音值为长音 u。沈钟伟（2009）在契丹韵文中发现原字 245 和原字 131 可以押韵，更佐证二者音值之接近。

（5）遇摄三等字韵母除微母的“武”外基本用原字 289 表示，音值应该为 iu。“鱼”用 131（u），同声母的“御”用 289（iu），这不能说明两字在汉语的字音中有别。在疑母的讨论中我们已指出，契丹语本身不用 ŋ（原字 264）做声母，疑母字如果用 264 来拼写就一定是超出了契丹语本身的音节结构的，而疑母三等字的 ŋiu 音节在契丹语者口中可能更为困难，因此有可能实际发音时去掉 i 介音。这样，“鱼”的拼法实际上是接近契丹语者实际音值的方式，“御”的拼法是更接近汉语实际音值的拼法。

遇摄中还有一部分字是用独体的音节字来表示的，见下表。由于是音节字，暂不分析韵母，但应与其他字无别。

表 32. 遇摄独体字

韵母原字	字形	遇摄			
		合一姥上晓	合一模平定	合一模平端	合一暮去定
36	𪛗	虎(独)			
202	𪛗		徒(独)		
237	𪛗			都(独)	度(独)

## 2.5 蟹摄

蟹摄的拼写模式已在 3.3.1 中分析, 这里补入几个用独体音节字表示的字。

表 33. 蟹摄

韵母原字	字形	拟音	合口			开口											
			一去	三去	四平	一去	一去	一去	一平	一上	一平	二平	三去	四平	四上	四上	四去
262	𪛗	ui	内		圭												
263(独)	𪛗	ui		卫													
262-339	𪛗	ui+i		卫													
122	𪛗	ai					大		开	采		牌					
122-339	𪛗	ai+i				袋											
	𪛗					太											
374(独)	𪛗	tai						太			台						
339	𪛗	i											祭	西	醴	济	
															礼		
339-339	𪛗	i+i												齐			帝
	𪛗																
37(独)	𪛗	di															帝

分析:

“大”字在“大夫”和“大将军”中都与“太”同韵母, 这一点和切韵体系不合, 和现代幽燕方言也不合, 不过, 现代幽燕方言中有一些地名中与“小”对应的“大”字读同“太”的韵母, 如: ①

大祥 [tai ɕiaŋ] 河北省大城县地名

大田 [tai thian] 河北省定兴县地名 (同类的还有“大沟、大牛”)

大册 [tai ɕai] 河北省满城县地名

大齐 [tai tɕhi] 河北省博野县地名

北大留 [pei tai liou] 河北省蠡县地名

大户 [tai xu] 河北省安国县地名

这些地方都处在古幽燕地区或附近。地名往往保留方言中早期层次的读音, 而这一读音正是与契丹汉字音的特征相合的。

① 根据河北省地方志编纂委员会《河北省志·方言志》, 252—256 页。



## 2.6 止摄

先看止摄合口字与开口非精、知系字。

表 34. 止摄合口字与开三非精组、非知系字

韵母原字	字形	拟音	止摄							
			合三 去生	合三 其他	合三 平晓	合三 平敷	合三 平邪	开三其他	开三 平群	开三 去
107	𡗗		帅 <sup>①</sup>							
262	𡗗	ui		水 尉 魏贵						
263	𡗗	ui			微					
339	𡗗	i				妃		期仪禧宜李 吏夷弥义		懿
339-339	𡗗𡗗	i+i							骑	懿
263-339	𡗗𡗗	ui+i					隋			

分析:

(1) 止摄的非精组、非知系字与蟹摄三等同, 这与现代幽燕方言的特征一致。与蟹摄字一样, 这里可以观察到正常模式和加长模式的对照。

(2) “帅”字的韵母 107 目前只见于“帅”字的拼写。乌拉熙春(2004: 13)根据契丹本族语词中原字 107 和原字 262 有替换的现象, 推测二者音值相近, 但替换现象本身是出于同音还是别的原因并不明确。在缺乏明确证据的情况下, 我们认为应遵从小字本身的差别, 即二者的音值有差别。沈钟伟(2009)发现原字 107 在契丹小字韵文中可以与原字 122 (ai) 押韵。现代北京话中“帅”的韵母为 uai, 与“水”不同, 可能和契丹汉字音的差别一致。

(3) “妃”字韵母为 i, 和现代北京话不一致, 但和元代《中原音韵》系统一致。

下面再看止摄开口三等精组和知系字。

表 35. 止摄开口三等精组和知系字

声韵原字	字形	拟音	日 母	精组		庄组			章组	知组	禅
				精	清心	脂平 生	止上生	志去崇	之平书 章	支平	纸上 志去
179 (独)	𡗗		儿								
28-339	𡗗𡗗	ʃi				师 1	使 1				
180 (独)	𡗗	ʃi				师 2	使 2 史	事 1	诗		氏
180-353	𡗗𡗗	ʃi+i					使 3				
258-353	𡗗𡗗	ts+i		子紫							
244-353	𡗗𡗗	tsh+i			刺 1						

① “帅”有两种反切, 因此有两种音韵地位, 分别为止合三和臻合三入, 表示“将帅”义的为前者, 鉴于“帅”字在契丹文献中出自“元帅府”一词, 所以这里取前者。

180-113	𡗗 𡗘	si+i						事 2				侍
83 (独)	𡗙	si				司刺 2 赐 四						
87 (独)	𡗚	dʒi							旨	知		
162-339	𡗛 𡗜	tʃi								持		

分析:

(4) 原字 353 和原字 113 字形相近, 根据其他原字的研究, 契丹小字中的原字部件 **火** 和 **大** 经常相互替换, 可见为不同写法的同一部件。这样, 原字 353 和原字 113 基本可以确定为同一字的异体。

(5) 精组字“子、紫”的韵母为原字 353, 非精知声母字用 339, 可见汉古幽燕方言中这一类韵母已经舌尖化。“司、刺 2、赐”虽用独体原字 83 表示整个音节, 但韵母也当与“子、紫”同。不过, 原字 83 还用于契丹本族语的拼写 (见于仁先 5), 它本来表示的应该是 si 这一音节<sup>①</sup>, 使用原字 83 的字虽然在汉语中韵母舌尖化, 但契丹语者口中可能仍然只能用 si 去匹配。“子、紫”的拼写中声母使用原字 258, 参考精组的讨论, 258 是专为汉语 ts 音设计的符号。这样, “子、紫”的拼写和“司、刺 2、赐”的拼写实际上是两个层面, 前者反映的是较高汉语程度者口中的与汉语音值相同的音, 后者反映的是一般汉语程度者口中的与汉语音值有距离的音。“刺 1”是二者的中间状态。

同样的道理, 原字 180 可以表示庄章组“使、诗”等字的整个音节, 其音值也应该是 ji, 而非已经体现韵母舌尖化的 jī。正因为原字 180 不能表示 jī, 所以契丹小字的使用者才用为 180 附加表示舌尖元音的原字 353 的方式来表示舌尖化了的音值, 即“使 3”的拼法。“事 2”的拼法也是同样的道理。至于“师 1”和“使 1”的拼写 28+339, 它和原字 180 音值实际是相同的, 只是前者为音字组合形式, 180 为音节字形式。

综上所述, 本组的各种拼式中, 附加了原字 353 或 113 的是一类, 其他为一类, 前者是小字使用者力图表现汉语实际音值的拼法, 后者是契丹语者口中的实际音值。

基于上述讨论, 由于章组字“诗、旨”没有附加舌尖音原字的拼法, 所以我们不能认为章组字韵母也发生了舌尖化。沈钟伟 (2006) 认为原字 180 代表的是韵母舌尖化后的音值, 所以推论章组字在契丹小字时代也已经舌尖化, 这和我们的观察不同。沈钟伟 (2006) 还认为“使 1”和“使 2”、“师 1”和“师 2”的交替反映了汉语舌尖化结果还不稳定, 这和我们的观察也是不同的。

(6) 章组字“旨”、知组字“知”用独体音节字原字 87 来表示。原字 87 也常用于契丹本族语的拼写, 它和原字 83、180 的性质是相同的。“知”也没有附加舌尖元音的拼法, 和章组字“诗”的情况一样, 当然也说明知组韵母没有发生舌尖化。“持”字使用音字组合的方式, 韵母为 i, 则更为昭然。

(7) “使 3”、“子、紫”和“事 2”的拼写看起来很像加长模式, 但实际上不是, 因为附加元音和被附加的韵元音值不同。

(8) 最后谈一下“儿”字。“儿”的拼写为独体音节字 179, 这个字也常用在契丹本族语词的拼写中, 虽然我们尚不能确定其声元音值, 但和原字 180、83、87 的性质是一样的, 它们是同一组音节字, 共同特征是韵母为 i。

① 乌拉熙春 (2004) 将其归入待考音值的意字。

## 2.7 效摄

因为效摄与宕摄入声关系密切，因此附列后者。

表 36. 效摄（部份音节字除外）与宕摄入声

韵母	字形	拟音	效摄							宕摄		
			开四 萧	开三 宵	开三 笑 去 庙	开三 小 上 小	开二 校	开一皓上	开一 豪 平	开三 药 入	开三 药 入	开一 铎 入
362	𪛗	iau	辽	昭 朝 驃								
362-131	𪛗𪛗	iau+u	尧		少 1	赵				略		
20-362-131	𪛗𪛗𪛗	j+eu+u									药	
20-161	𪛗𪛗	j+au		姚								
161	𪛗	au					巢		高 曹			
161-131	𪛗𪛗	au+u										洛
250（独）	𪛗	xou						昊 1				
289	𪛗	iu						昊 2 皞				
67-131	𪛗𪛗	ou+u			少 2							
131	𪛗	u						保 1 道				
311（独）	𪛗	pu						保 2				

分析：

（1）效摄总的来看对应较齐整，效摄三四等以及见母二等为一类（原字 362），与效摄一等（原字 161）对立，这与现代幽燕方言是一致的。宕摄入声也按等与相应的效摄字同音，也与现代幽燕方言一致。值得注意的是，这一特征只与现代幽燕方言一致，与其他方言都不一致。

（2）开口三等的“姚”字用了与一等相同的韵母原字 161，但由于声母为以母的 j，实际拼出的音值还是原字 362 等价的。原字 362 只用于非云以母的拼写。

（3）“昊 1”出于人名“李元昊”（西夏国主），用独体字 250 表示，而原字 250 还表示“皇太后”的“后”字的整个音节，则昊 1=后。“昊 2”出于古帝王名“少昊”，韵母原字为 289，而原字 289 一般用于遇摄合口三等字的韵母（参见 3.3.4）。“昊 1”和“昊 2”不同音，最大的可能性是它们的音值在古幽燕方言中本来就属不同层次，这和所在的人名的历史时代以及地域有关系。“昊 2”为开口一等匣母字，其韵母同于三等，体现的是与二等字喉牙音的 i 增音相同的特征（参见 3.3.3）。“皞”用于“少皞”，是“少昊”的另一种写法。

不管哪一种拼写，契丹汉字音的“昊”都和现代幽燕方言不一致，因为现代幽燕方言“昊”声母未腭化，韵也不同于流摄字。“少 2”的拼写同于流摄的“寿”字，与“少 1”对立，和“昊”为一个层次。“昊”与“少 2”构成的这个层次可能源于古幽燕方言内部的方言分歧。

(4) “道”出自“道宗皇帝”，在契丹小字文献中出现频率很高，且拼写均一致。“道”的韵母为 131 (u)，同于遇摄一等，这与现代幽燕方言不一致，但是“道”的声母为仅用于此字的原字 119，已见于 3.1.2 的介绍。清格尔泰等 (1985) 将原字 119 拟为 ta，可能是为了使“道”拼出来的音值与现代幽燕方言同类。考虑到原字 119 为意字表音的类型，这种拟音不无道理，但尚需更多材料的验证。

(5) “保 1”的韵母很明确是原字 131 (u)，与现代北京话不合。但是，与“保”同音韵地位的“堡”字在现代幽燕地区的地名中常表现为 u 类韵母：<sup>①</sup>

堡：phu 双泉堡，北京市海淀区地名

堡：pho 下高堡，河北省曲阳县地名

堡：phu 刘堡内，河北省曲阳县地名

堡：phu 林堡，河北省蠡县地名

堡：phu 议论堡，河北省任丘市地名

“保 2”以音节字形式表示，其音值应与“保 1”无别。

“保”没有与“曹、高”等字韵母相同的异读，参考“堡”在地名中的读音，“保”的音值反映的可能是古幽燕方言的实际。现代幽燕方言的读音可能是后起的或接触造成的。

(6) 效摄字还有“招”（独体原字 15 𠂔）、“讨”（独体原字 29 𠂔）两个用音节原字表示的字。原字 15 是契丹语“百”的意字形式，“百”的汉字契丹词为“爪”（效开二庄）。原字 29 是契丹语“五”的意字形式，“五”的汉字契丹词正是“讨”（效开一透）。这从另一个角度说明“招、讨”二字的韵母为 au 类。

## 2.8 流摄

表 37. 流摄

韵母原字	字形	拟音	流摄							
			开一匣晓 上 后（独）	开三其他	开三 以	开三 章	开三 书	开三 唇音	开三 去云	开三 去禅
250	介	xou								
20-161	𠂔	j+au							宥	
19	𠂔	eu		留刘修牛 九酒柳						
20-19-131	𠂔	j+eu+u			游					
67	𠂔	ɣu	吼			州	守			
241	𠂔	pu						副富		
241-131	𠂔	pu+u						副富		
20-67-131	𠂔	j+ɣu+u							右	
67-131	𠂔	ɣu+u								寿

分析：

(1) “宥”字韵母用了效摄一等韵的原字 161，则应读同“姚”，这与现代汉语方言均不合，与

① 除北京市地名来源于本人调查外，其他均据河北省地方志编纂委员会《河北省志·方言志》，252—256 页。

相同音韵地位的“右”字也不同。“宥”字只见于“宥郡”一词，出自金代的契丹小字文献《大金皇弟都统经略郎君行记》，因此不排除契丹小字在使用后期出现误拼的情况。

(2) 开口三等字“右”应该和“游”字相同，但用了一等字的韵母原字 67，可能体现了去声对韵腹音值的影响。参考现代北京话的“儿、二”两字的韵母，同一音节的“二”字韵腹的实际音值舌位略低，与平声字“儿”不同。但不管原因是否如此，“右”由于有 j 做声母，和一等字的读音还是对立的。

(3) 开口三等章组和禅母的“州、守、寿”三字也用了一等字的韵母原字 67。但这并不表明它们在古幽燕方言中已经读同一等字。我们在 3.1.4 关于知系字的讨论中已经确定知系字在契丹汉字音中只有一套音 dʒ、tʃ、ʃ，它们虽然能与 i 音相拼，但不一定能与 iɤu 这样的韵母相拼，因此只能用 tʃɤu 去匹配。“州、守、寿”的音值体现的是契丹语者的发音，而不是汉语中的实际差别。

(4) 唇音三等字“副、富”与遇摄一致，已见于 3.1.1 帮系的论述，这里不赘。“副、富”都有加长拼写的形式，与加长模式拼写的规则一致。

## 2.9 深摄和臻摄

表 38. 深摄和臻摄舒声

韵母原字	字形	拟音	深摄		臻摄				
			开三 侵平 金琳	开三 寢上 品	开三真	合一 魂平	合一 魂上	合三 微母	合三其他
133	𠂔	im		品					
140	𠂔	ən		渾 1	臣 1	门	本		
131-133	𠂔 𠂔	i+im		渾 2					
257	𠂔	əm		渾 3					
339-18	𠂔 𠂔 雨	i+in	林						
18	雨	in			臣 2 鹵斤陈仁银 进秦晋镇宾				
218(独)	𠂔	in			印				
273	𠂔	un				敦论	混	文	
329	亦	iun							军郡尹云独 顺春舜

分析：

(1) 深摄“金、品”二字的韵母原字 133 还用做明母字的声母，可见其韵尾应为 m。“渾 1、林”二字与臻摄字共用韵母原字 140 和 18，则这两字的韵尾已经是 n。从现有字看，m 尾的分化条件是：唇音和舌根音声母条件下保持 m 尾，其他声母条件下变为 n。

“琳”应与“林”完全同音，但韵母为 m 尾，和“林”对立。二者语音当属不同层次。“琳”出自人名“大延琳”。大延琳为辽圣宗时渤海国人，活动年代早于目前契丹小字文献写作的年代，且“琳”非常用字，则“琳”的 m 尾读音应该是保存旧音的结果。

“渾”的多种拼写中 -n 与 -m 的交替应该是古幽燕方言内部正在演变中的语音在人群中的变异的

反映。

(2) 臻摄合口一等“门、本”与深摄开口三等字韵母同，与其他合口一等字“敦、混”不同，则此二字已经为开口，分化条件为唇音声母。这一特征和现代幽燕方言相同。

(3) 深摄开口三等字“沈、臣1”既与臻摄一等字同韵，则其韵母当无i介音。二字均为知系字。考虑到“臣”的另一种拼法“臣2”有i介音，则“臣1”和“臣2”实际上代表了两个层次的读音，“臣1”是契丹语者口中的实际读音，“臣2”是拼写汉语实际音值的形式。知系字的同类情况在3.3.8流摄的分析中也可以看到。“陈、镇”的拼写与“臣2”为同一层次。

(4) 臻摄合口三等字唇音字“文”韵母同合口一等，显然是以声母为条件的，这与非组字的总体情况相同，参见3.1.1非组字的讨论。

(5) 臻摄合口三等“尹”字与“云”同音，符合规律。现代幽燕方言一般不同音，“尹”读为齐齿呼，是不规则的演变。

再来看入声字。

深摄入声字目前只发现了“十”字，“十”有两种拼法：

表 39. 深摄入声字

声韵原字	字形	拟音	深开三缉入禅	所在词语	出处
28-11	𠂔𠂔	ʃ+an	十1	高十(人名)	高13
28-311	𠂔𠂔	ʃ+b	十2	陈十(人名)	清14
28-339	𠂔𠂔	ʃ+i	十3	十神奴(人名)	永21

前两种拼法的都有相应的汉语文本对应，但十1的拼法韵母为鼻尾韵，在汉语中是不可能的，沈钟伟(2011)对“十1”的韵母原字摹写为“𠂔”，查对原拓片照片，这一字形更符合实际。由于缺少旁证，暂时无法确定其音值。

十2的拼法带有塞音b尾(匹配汉语的p，见帮系的讨论)，符合“十”的中古语音特征。刘凤翥等(2009)把“十2”释读为两个字“十保”，但对应的汉语文本为“十”，这里从汉语文本。

十3的拼法采自乌拉熙春(2004: 115)，出自“十神奴”(永21)。但“十神奴”一词并无汉语文本对应，郑晓光(2002)对同一词释读为“室神奴”，刘凤翥等(2009)释读为“世神奴”。但从古代文化角度考虑，“十神奴”可能性最大，因为“十神”是现成的词，“室神”和“世神”都缺乏依据。

“十2”和“十3”表明“十”字有无-p尾是两可的。沈钟伟(2011)认为带塞音尾的可能为早期借词。就这里的例子而论，“十2”的拼法代表契丹语的早期汉语借词，与“十3”不属同一层次。本文认为这一分析可以进一步探讨。“十”的三种拼写实际上都用于人名，一般来说，不同的语音层次总是对应不同的词汇条件，我们在3.1.1和3.1.5中已经讨论了契丹语中汉语借词的层次，不同语音层次的借词的词汇条件不同，与契丹本族语的结合程度也不同，有时小字的书写规则也不同。这里的“十”的拼写和前文所述的语音层次在上述方面并不一致。因此，本文认为，“十2”和“十3”反映的是古幽燕方言内部的差异或者人际差异，是对汉语-p尾消失过程的记录。参考下面对中古-k尾入声字的



讨论, -k 尾在契丹汉字音中的痕迹较少, 反映的应该是不同塞音尾的消失先后顺序。

再看臻摄入声字。

表 40. 臻摄入声字

韵母原字	字形	拟音	臻摄入声			
			开三质明	开三质清	开三质书	合三术生
339	𪛗	i	密 1	漆	室	
137	𪛘	?	密 2			
186	𪛙	o				率

臻开三入声字“密、漆、室”韵母为 i, 同止摄, 无塞音尾, 这 and 现代幽燕方言的特征相同。“密 2”的韵母原字 137 用于契丹本族词诗据乌拉熙春(2004: 114)推断, 音值可能为 ir, 由于还缺乏更多确切证据, 这里暂时不论。

“率”的韵母原字 186 已经在果摄讨论过, 其音值大致为 o。“率”所在的臻摄合口三等术韵字的韵母在现代北京话中为 u 或 y, 同遇摄, 只有“率”和同音字“蟀”的韵母为 uai, 是不规则的演变。

“率”的契丹汉字音韵母 o 虽不同于遇摄, 但应是处在朝遇摄合并的过程中, 其音值对于分析汉语入声字丢掉塞音尾后的变化是很有价值的。在现代幽燕方言中, “率、蟀”有读同遇摄的例子, 如河北献县方言的“蟀”字:<sup>①</sup>

蟀: ʂu 出自词语“蟀儿蟀儿”(蟋蟀), 音值为 ʂur ʂur

### 3.0 咸摄

表 41. 咸摄

韵母原字	字形	拟音	咸摄					
			开一覃平男	开一谈平	开二銜平见	开三琰上见	开四添平见	开四泰上
184	𪛚	am	男					
189-184	𪛛	a+am		三				
270	𪛜	em				检 1		点
327-270	𪛝	ε+em				检 2	兼	
335-184	𪛞	ia+am			监 1			
335-270	𪛟	ia+em			监 2			

分析:

(1) 咸摄字韵母韵尾位置与山摄、臻摄字无共同原字, 可知其韵尾为 m。

(2) 原字 184 和 270 都可以单独表示整个韵母, 前者主要用于一等字, 后者主要用于三四等字, 可见其带有元音的舌位差异, 本文将其包含元音分别拟为 a 和 ε。

(3) “三”的拼写虽与“男”不同, 但实际拼出的音值是相同的, 这种叠加式拼写在契丹小字中很常见。检 1 和检 2 的拼写也是同样的道理。

① 献县方言来自笔者的调查。

(4) 见母二等字“监”很明显出现了*i*介音，这与所有喉牙音二等字的情况一致。“监”不同于“检”，证明二等字出现*i*介音后并未与三四等字合流。

(5) “监”有了*i*介音之后，韵元音值介于一等和三四等之间，这可能是“监”出现两种拼法，一等字原字和三四等字原字两可现象的原因。

再看咸摄的入声字。目前释读的契丹汉字音中没有特别明确的可确定是咸摄入声字的字，但有一个“腊”字，其可能性较高：

腊 1：261+189+196 **𐰺𐰺𐰽** （二夫人 34）

腊 2：261+189 **𐰺𐰺** （仁先 39）

吴英喆（2007）认为“腊 1”的契丹汉字音带有 *p* 尾，理由是“腊 1”的尾原字 196 在拼写契丹本族语词时音值为 *pu*，包含塞音 *p*。我们在深摄入声“十”字的拼写中已经确定深摄入声字有的有塞音尾 *p*，则同属 *m* 尾韵摄的咸摄中的入声字相应保持 *p* 尾是很自然的。也正可反证深摄字的讨论是正确的。“腊 1”和“腊 2”的变异和深摄中“十”的变异原因是相同的。因此，我们认同吴英喆（2007）的推定。

“腊 1”的韵尾原字与“十”的韵尾原字不同，可能与韵腹元音的舌位有关。

3.1 山摄

表 42. 山摄合口舒声

韵母原字	字形	拟音	合一			合三			合四		
			桓平	桓平	换去	先平心	元平	线去	先平	霰去	
154	𐰺	on	定团								
251	𐰺𐰺	on		官观							
136-154	𐰺𐰺𐰽	o+on			乱						
82-324	𐰺𐰺𐰽	ju+œn				宣权	元				
82-251	𐰺𐰺𐰽	ju+on					元				
82-73	𐰺𐰺𐰽	ju+en					元远	院			
73	𐰺𐰽	en							玄	县	

表 43. 山摄开口舒声

韵母原字	字形	拟音	开一	开二	开三			开四		
			寒平	山平	先平心	先平群	仙平以从	先平从清透	先平影	先上晓
189-11	𐰺𐰽	a+an	兰安翰散	山						
11	𐰺𐰽	an	韩檀							
73	𐰺𐰽	en				干				
327-73	𐰺𐰽𐰽	ɛ+en			仙		延 1 钱	前 千 天 殿 练		显
20-327-73	𐰺𐰽𐰽𐰽	j+ɛ+en					延 2		燕	

分析：

(1) 原字 11 可以单独表示开口一二等字的韵母，“兰、山”等字的拼写 189+11 只是突出韵腹的

一种拼法，和契丹小字的一般拼写规则相同。同理，原字 73 可以单独表示开口三四等字的韵母，“仙、前”等字的拼写也只是突出韵腹的拼法。这种突出韵腹的拼写方式的本义可能在于表现韵腹在汉语音节中的核心地位。

(2) “延”有两种拼法，“延 2”较符合云母字的一般拼写方式，但实际音值不会有本质的对立。

(3) 合口四等字“玄、县”的韵母与开口三四等字“干”等相同，说明“玄、县”已经读同开口三四等。现代北京话只有“县”变成了齐齿呼，“玄”为撮口呼，保留合口特征，与契丹汉字音不合。

(4) 合口三等“远、院”的拼写 82+73 与开口三等“仙、钱”等的拼写 327+73 的不同对应合口和开口这一对特征，则 82 应为与 73 对应的圆唇元音，参考果摄的论述，拟为 ju。

(5) 原字 154 和 251 都可以单独表示合口一等字的韵母，但对应不同的声母，原字 154 对应端组声母（透母和来母），原字 251 对应见组声母（见母和疑母），因此，它们当为同一音值的变体。原字 136 的音值由于缺乏相关证据而无法确认，但比照其他字的突出韵腹的拼写方式，原字 136 的音值当与 154 所包含的元音相同。原字 324 只用于合口三等，则其音值当带有圆唇特征，因此拟为 ɔn。

下面看山摄的入声字。

表 44. 山摄入声字

韵母原字	字形	拟音	山摄入声		
			开二黠初 察（独）	合三月云	开四屑精
375	吊	tʃa			
82-348	𪛗	ju+o		越	
327	文	ɛ			节

分析：

(6) 我们在知系的讨论中已经知道原字 375 除了可以单独表示“察”字的整个音节外，还可以做后接 a- 类音，则 375 本身包含的元音一定是 a。

(7) “越”和“节”所用原字前面都已讨论。应指出的是，二字音节的韵腹音值有差别（但不是对立的），这 and 现代北京话不同。现代北京话二字韵腹相同，当是后来的合流形成的。

(8) 基于上述分析，山摄入声字是明显没有塞音韵尾的。

### 3.2 宕摄和江摄

表 45. 宕摄和江摄舒声

韵母原字	字形	拟音	宕摄									江摄
			合一唐见 光广	合一唐匣	合三阳	开一唐见	开三阳系	开三阳来	开三阳精	开三阳心	开三阳以	开二江见
71	𪛗	uaŋ			方防王（独）							
75	𪛗	huaŋ		皇黄（独）								

199	𠂔	aŋ				唐廊郎刚	长敞章张尚上					江
20-199	𠂔𠂔	j+aŋ									杨扬	
62	𠂔	iaŋ						梁	将			
314	𠂔	iaŋ							将	相		

- 分析：
- (1) 合口三四等字变同一等，是因为声母为唇音和以母。开口三等知系字同一等，是因为知系字不能拼 i 形成的，不等于汉语本身没有 i 介音，参看流摄的相关讨论。
- (2) “江”字属见组二等字，本文认为实际上汉语中此字也出现了 i 介音，参见假摄的论述。
- (3) “杨、扬”的拼写 20+199 虽与“梁”等字不同，音值也可能有些微的差异，但因为声母互补，所以本质上是反对立的。
- (4) 原字 62 和 314 都可以拼“将”字，且二字字形有相似之处，我们推测它们实际上是异体字。下面讨论宕摄和江摄的入声。

表 46. 宕摄和江摄入声								
韵母原字	字形	拟音	宕摄					江摄
			合一铎见	开一铎来	开一铎帮	开三药来	开三药以	开二觉生知
319	𠂔	ku	郭(独)					
377	𠂔	?			博			
161-131	𠂔𠂔	au+u		洛				
362-131	𠂔𠂔	ɛu+u				略		
20-161-131	𠂔𠂔𠂔	j+ɛu+u					药	
186	𠂔	o						朔涿

- 分析：
- (5) “洛、略、药”三字读同效摄，已在效摄讨论，这里不赘。
- (6) 按照规律，“郭”的韵母也应该同效摄，现代河北顺平方言中地名“郭村”的“郭”读音为 kuqu，即是合乎规律的形式<sup>②</sup>。实际上，“郭”对应的音节原字 319 还用做“官、观”的声母，我们在见系的讨论中已经论及。原字 319 既然只用于合口一等字的拼写，则 319 必包含代表合口的圆唇特征，我们将 319 拟为 ku。契丹语者用 ku 去匹配汉语的 kuqu 音节，必然是因为契丹语中没有 kuqu 这样的音节的缘故。kuqu 音节在汉语中也较难维持，现在只保存在地名用字中了。
- (7) 按照规律，开口一等字“博”的韵母也应同效摄，即 au，但实际上没有用于与“洛”相同

① “涿”字的释读根据乌拉熙春（2004）和沈钟伟（2006）

② 根据刘淑学（2000：175）。

的韵母原字，而用了原字 377。乌拉熙春（2004：109）根据原字 377 在拼写契丹语词时的表现，将其音值拟为 og，但不认为“博”在当时的口语中有塞音尾，因为“博”字只出现在金代的契丹小字文献《金代镇国上将军墓志铭》中，而金代的北方汉语中入声字已经没有塞音尾。笔者认为，“博”的韵母既然与“洛”不共用原字，显示其音值与“洛”确实有差异。金代的契丹小字使用者所接触的汉语已经不只是幽燕方言地区的方言，“博”所在的地名“博州”，其实际地域在今山东省聊城周围，这里的方言与现代幽燕方言在很多特征上有差异，因此，我们推测“博”的 377 拼法可能记录的是当时博州方言的音值，与契丹汉字音反映的主体方言——古幽燕方言有别。

（8）“朔、涿”字韵母为 186，同果摄。现代幽燕方言江摄觉韵非知系声母字同效摄，知系声母字同果摄。古幽燕方言与此相同，说明这种分化早在契丹小字时代就已发生。

### 3.3 梗摄和曾摄

表 47. 梗摄和曾摄舒声

韵母原字	字形	拟音	梗摄									曾摄			
			开二 晓	开二 见生	开二 并	开三其 他	开三 书	开三 禅	开三 溪	开四青	合三 梗云	开三其他	开三禅	开三晓	合一匣
280	𐰚	iaŋ ?	行												
62	𐰚	iaŋ		耿省											
62-264	𐰚𐰚𐰚	iaŋ+əŋ			彭										
303	𐰚	iŋ				景兵平 京郑政 圣静领 令顶				经宁青		陵应			
289-303	𐰚𐰚	iu+iŋ									永				
264	𐰚𐰚𐰚	əŋ						廊					丞		弘
303-264	𐰚𐰚𐰚𐰚	iŋ+əŋ							庆 1						
339-303	𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚	i+iŋ					圣		庆 2					兴	

分析：

（1）梗摄开口二等字“耿、省”韵母同于宕摄三等。这一特征与现代幽燕方言不一致。现代幽燕方言如北京话“梗、省”与宕摄三等对立。

梗摄开口二等字“行”的韵母原字 280 只见于此字，在缺旁证的情况不能确认音值，按规律它应和原字 62 同音。

梗摄开口二等字“彭”的拼式较特殊，按原字音值应是“iaŋ+əŋ”，由于后字原字 264 还可以做疑母字的声母，所以 264 能代表 ŋ 音。这样，“彭”的拼写实际上是在重复韵尾。相应地，开口三等字“庆”的拼写“庆 1”303+264 也是在重复韵尾。这与我们在蟹摄、流摄、止摄观察到的韵母的加长拼写模式很相像。加长模式中绝大部分字是去声字，其余的为阳平字，“彭”和“庆”正好一为阳平

一去声，和加长模式的规律相符。所以，我们认为这种拼写也属于加长模式。加长模式在鼻音尾中罕见，可能与鼻音尾的辅音性质有关。

(2) 梗、曾开口三等字韵母一般用原字 303 拼写，“圣、庆 2、兴”用 339+303 拼写，实际是突出韵腹的拼法，参见山摄的相关讨论。

(3) 开口三等字“廊、丞”的韵母与其他三等字不同，与声母条件是相关。参见流摄中对同类情况的分析。

(4) 梗摄合口三等字“永”与通摄三等字对立：

永：289+303    iu+iŋ    (梗摄)

宫：289+345    iu+oŋ    (通摄)

用：20+131+345    j+u+ oŋ    (通摄)

这一和现代幽燕方言不一致。现代幽燕方言中“永”的韵母读同通摄，是后来的合流。

(5) 曾摄合口一等字“弘”的韵母看起来和“廊、丞”相同，但实际上不同，因为“弘”全字的拼写为 36+264，参考 3.1.6 的论述，声母原字 36 为音节字，音值应为 xu，这样，“弘”的拼写实际是 xu+əŋ，与“廊、丞”的韵母是对立的。

“弘”的音值和通摄一等字也不同，与通摄字“农”的韵母比较：

弘：36+264    u+əŋ

农：131+345    u+oŋ

这也是和现代幽燕方言不同的。不过，二者的音值相当接近，这应是现代幽燕方言后来合流的原因。再来看入声字。

表 48. 梗摄和曾摄入声

韵母原字	字形	拟音	梗摄				曾摄
			开二陌帮	开一德	开三职章	开三昔精	合一德见
197	𪛗	æ	伯客帛册				
20	𪛘	ij		特德勒			
262	𪛙	ui					国
87 (独)	𪛚	i			职		
339	𪛛	i				积 1	
165	𪛜	ok				积 2	

分析：

(6) 梗曾摄一三等入声字字韵母与止摄共用原字，证明已经无塞音韵尾。

(7) 梗开二等字韵母与蟹摄开口二等不同，与其他阴声韵韵母也都不同，说明其独成一类。这一特征与现代幽燕方言不同。梗开二虽与蟹摄不同，但音值可能相近，因为蟹摄“牌”字有一种拼写的韵母是 197，见于“牌子”（镇 14）一词<sup>①</sup>。这可能显示二者正出现归并的迹象。现代幽燕方言实际是合并之后的结果。参考第四章的论述，我们将其音值拟为 æi，韵腹构拟为 æ 是为了与 a 更接近，以

<sup>①</sup> 这里参考乌拉熙春（2004：111）。“牌子”一词的释读还需要更多材料落实，为谨慎计，本文未将这一拼法列入蟹摄的讨论中。



符合幽燕方言后来的发展方向。

(8) 梗开一等字“特、德、勒”的韵母为原字 20。原字 20 一般用作喻母开三等字的首音，前文已拟为 j，这里做韵母，我们拟为元音特征更明显的 ij。这与其他阴声韵母都不同，说明其独成一类。

“特、德、勒”在现代幽燕方言中归入蟹摄 ei 类韵母，是后来的合流。

(9) 曾开一等字“国”与蟹摄合口同，这与现代幽燕方言一致。

(10) “职”为独体原字 87 表示，与止摄字“知”同。参考 3.3.6 中止摄的论述，韵母拟为 i（即章组还未发生韵母舌尖化）。

(11) “积 1”表现与“职”同，但“积 2”的韵母还可以用做“骑”的声母，参考 3.1.6 的分析，“积 2”理应带有 k 尾。下面是两种拼法的出处：

积 1： 积庆副宫使 （高 15）

积 2： 积庆宫之副宫使 （署 16）

二出处的年代相近。盖之庸等（2008）认为“积 2”反映的是辽末年境内汉语入声仍有塞音尾。对此处 -k 尾痕迹，我们的解释和深摄、咸摄相同，即带有 -k 与否是人际差异。不过鉴于表现 -k 尾的原字 165 的音值还需更多旁证确定，所以我们还不能完全“积 2”的韵母情况。只有完全确认韵母的音值后才能进一步确认“积 2”是早期借词音还是同期变异形式。

### 3.4 通摄

表 49. 通摄舒声

韵母原字	字形	拟音	通摄								
			合一 冬	合一 东泥	合一东 其他	合三 东见	合三 东知 昌	合三 东崇	合三 钟其 他	合三 钟唇 音	合三 钟以 母
131-345	𣎵 𣎵	u+uŋ		农							
345	𣎵	uŋ			东同公 功工通 空统宋		中忠 充				
19-345	𣎵 𣎵	eu+uŋ				宫 1					
289-345	𣎵 𣎵	iu+uŋ				宫 2					
357	𣎵	uoŋ	宗					崇		奉锋	
181	𣎵	iuoŋ							龙从		
20-131-345	𣎵 𣎵	j+u+ uŋ									用

分析：

(1) 一等东韵字主要用原字 345 表示，音值拟为 oŋ。“农”的韵母 131+345 是突出韵腹的形式，也可以反证原字 131 的音值 u 与原字 345 包含的元音相同接近。三等东韵字“宫”的两种拼写音值差别很小，是契丹语者利用契丹小字努力接近汉语实际音值的拼写，但都和一等字对立，可见一三等的区别。三等东韵字“中充”没有介音则是知系声母的影响，见流摄的相关讨论。

(2) 除“崇”字外，东韵和冬韵在拼写上是对立的，三等东韵和三等钟韵也是对立的，可见其音

值有别。王力(1980)将中古汉语东一等和冬一等处理为  $u\eta$  和  $uo\eta$  的差别,这里也采这一音值。则冬一等韵母原字 375 的音值为  $uo\eta$ , 钟三等非唇音字韵母原字 181 为  $iu\eta$ 。唇音字“奉、锋”同一等,是和唇音字的总体表现一致的。

钟韵“用”字尾字应是 357,但实际用了 345。东韵“崇”的韵母本应为 345,实际用了 357,这可能是东、冬两韵开始出现的相混迹象,当然,也可能是一般的契丹语者并不能分辨二者的音值所造成的部份的混用。

再看入声字。

表 50. 通摄入声字

韵母原字	字形	拟音	合 一 屋	合一屋来	合 三 屋	合三屋明	合 三 屋	合 三 烛
			并 仆		书		禅	禅
172	𠂔	u		禄 1				
208 (独)	𠂔	lu		禄 2 渌				
67	𠂔	$\gamma u$			叔 1			
138	𠂔	u			叔 2			
67-138	𠂔 𠂔	$\gamma u+u$			叔 3			
191	𠂔	mu				睦 (独)		
358	𠂔	mu				睦 (独)		
J3-131	𠂔 𠂔	$\gamma u+u$					淑	
245	𠂔	o						蜀 1
372	𠂔	u						蜀 2
372-172	𠂔 𠂔	u+u						蜀 3

分析:

(3)我们在 3.3.4 中已经讨论了原字 172 的音值,暂定其音值为较短的  $u$ 。“仆、禄 1”用 172 做韵母,体现的可能是韵母时长上的短促。“禄 2、渌”为独体音节字,不论。

(4)“叔”有三种拼写,音值显然不同,说明古幽燕方言本身就有异读。现代幽燕方言一般有文白两种读法<sup>①</sup>:

叔:  $-u$  (文,同遇摄)

$-ou$  (白,同流摄)

“叔 1”同流摄一等,与现代幽燕方言白读同。“叔 3”和类似韵母的加长拼写模式,如果是这样,“叔 3”中原字 138 表示的应该是原字 67 的韵尾,即  $u$ 。这样,“叔 3”实际同“叔 1”,“叔 2”同现代幽燕方言文读。

“淑”的韵母原字中 J3 较少见,乌拉熙春(2004: 103)记为原字 67,但其他摹本均为 J3,仔细观察拓片照片,实际字形更接近 J3。虽然如此, J3 和原字 67 字形是很相近的,它们应只是异体字的关系。如果是这样,那“淑”的拼写实际和“叔 3”一样,类同加长模式,且重复的韵尾是更为常见的原字

<sup>①</sup> 根据刘淑学(2000)。

131。“淑”与“叔”中古韵母本相同，在契丹汉字音中声母相同，则又可反证原字 138 的音值为 u。“叔”字用原字 138 而不像“淑”那样用 131，可能是和词汇条件有关系的，因为“叔”的出处是：

叔 1： 皇太叔 （迪 17，仁先 27, 29, 31）

叔 2： 皇太叔 （叔 1, 4）

叔 3： 太叔祖 （叔盖）

“叔 1”所在的“皇太叔”指的是辽圣宗之子耶律重元，因叛逆被杀，“叔 2”和“叔 3”所在的“皇太叔”和“太叔祖”指的是辽兴宗之子、圣宗之孙耶律弘本，为当时的重臣，曾参与消灭耶律重元。使用原字 138 和不使用原字 138 所对应的人物，对于辽朝廷来说正是忠奸之分，这可能不是偶然的。如果是这样，则更可反证原字 138 和原字 131 在这里并不对立。

(5) “蜀”的三种拼写和其他字无交叉，由于通摄阳声韵字中东韵和钟韵有别，所以烛韵的“蜀”和屋韵“叔、淑”也有差别是很自然的。“蜀 1”的韵母原字 245 与“叔、淑”不同，原字 245 已在遇摄讨论，它用于“祖、楚”的拼写，和原字 131 (u) 不对立。参考知系中“楚”的论述，原字 245 的变体可能为 o。“蜀 2、蜀 3”的韵母原字也已见于前面的讨论。“蜀”的异读对应“叔”的异读，说明古幽燕方言的通摄入声字是有内部变异的。“叔 3”符合加长模式的特点。

(6) “睦”的原字 191、358 为音节字，参考屋韵其他字的音值，以及唇音三等字都无介音的情形，拟为 mu。沈钟伟(2009)发现契丹小字韵文中原字 191 和原字 67 有押韵的情形，这如何与上述规律调和，尚需进一步研究。

#### 4. 契丹汉字音的声调

契丹汉字音基本上不能体现汉语声调的差别，例如：

平声和上声：

吾：264-131 遇合一模疑平

五：264-131 遇合一模疑上

平声和去声：

仪：264-339 止开三支疑平

义：264-339 止开三支疑去

上声和去声：

李：261-339 止开三之来上

吏：261-339 止开三之来去

声韵完全相同而声调不同的字拼写形式没有对立。但是，我们仍能从汉字音中间接观察到与汉语声调有关的现象。最明显的是韵母的两种拼写模式，我们在 3.3.1 中已经讨论过，这里我们把上文中所有采用加长模式拼写的字列在下面：

表 51. 采用加长模式拼写的字在声调中的分布

声调 汉字	平声		上声		去声		入声		
	清平	浊平	其他	全浊	清去	浊去	清入	次浊	全浊
		游尧齐 隋彭		赵定大骑	懿富副寿右少太 帝固傅庆	卫步	叔淑蜀	洛略药	

算上在各韵摄的分析中新识别出的加长模式的字，使用加长模式的字现有 28 字，即使只计算中古去声字（不包括全浊上声字），去声也有 13 字，这种关联不是偶然的。与辽朝同时代的中原地区的汉语很早就发生了浊上变去的音变。这里采加长模式的上声字只有全浊上声字，其他上声字一个也没有，这可以反证古幽燕方言的全浊上声已经同去声一致。这样算来，去声字得 17 个，去声与加长模式的关联更加显著。

加长模式中的平声字有 5 个，但均为浊平字，则说明浊平字的调值和阴平有差别。

加长模式中的入声字有 6 个，清入 3 个，次浊 3 个，无全浊字。这说明清入和次浊入的调值和全浊不同，而和阳平、去声有共同的特征。

在 3.3.4 中，我们能看到上声和韵母的分化之间的对应，但由于在其他韵母中并无对应案例，这个对应还不能排除偶然对应的可能。

我们虽然能发现上述的相关关系，但确认这种相关关系的本质还很困难，留待以后的研究。

#### 四、契丹汉字音与现代汉语方言的关系

分析了契丹汉字音所体现出来的音韵特征后，我们可以将其与现代汉语方言比较，观察契丹汉字音的历史地位。我们把契丹汉字音反映的汉语方言称为古幽燕方言。

表 52. 契丹汉字音与中原音韵及现代幽燕方言的音韵特征比较<sup>①</sup>

编号	音韵特征	古幽燕方言	中原音韵	现代幽燕方言（北京话） <sup>②</sup>
1	全浊声母清化，平声送气，仄声不送气	是	是	是
2	唇音分化	是	是	是
3	知庄章合流	是	是	是
4	疑母独立	是	部分字	否
5	影、云、以合流	是	是	是
6	果开一见组韵母	圆唇音	圆唇音	不圆唇音（除“我”）
7	开口二等见系字	有 i 介音，不与三四等同	有 i 介音，不与三四等同	有 i 介音，与三四等同
8	止开三韵母舌尖化的范围	精、庄	精、庄、章	精、庄、章、知
9	-m 尾	部分深摄字入 -n，唇音不入 -n	部分唇音入 -n	无
10	-p 尾	有（消失中，有人际变异）	无	无
11	-t 尾	无	无	无
12	-k 尾	无	无	无
13	“玄”	同开口三四等	不同开口三四等	不同开口三四等

① 《中原音韵》的拟音据杨耐思（1981）。

② 主要以北京话为代表，适当参酌保留白读层读音较多的方言。

14	率（臻合三入）	同遇摄	否	不同遇摄
15	宕江摄入声	归入效摄，江摄知系入果摄	分属萧豪、歌戈	分属萧豪、歌戈，江摄知系入果摄
16	韵母“尹”=“云”	是	否	否
17	“特”声母	不送气	？	送气
18	“尚”的声母	塞擦音	擦音	擦音
19	“佛”韵母为 u	是	是	否（个别地名为是）
20	梗摄开口二等韵母与宕摄开口三等同	是	否	否
21	梗开一等入声字为独立的韵母，不与阴声混	是	否	否
22	东韵和冬韵	东≠冬	东=冬	东=冬
23	蟹摄合口泥母字韵母（内）	ui（合口）	ui	ei（开口）
24	蟹摄“大”字韵母不同果假摄	ai	a/ai/o	同假摄，但地名字中保存 ai
25	止开三唇音字韵母（妃）	i	i	ei
26	效摄“昊、少”同流摄	是	否	否
27	效摄唇音“保”韵母同遇摄	是	否	否，但地名字中有
28	通摄入声字有遇摄和流摄两个层次	是	是	是

上述特征可作下面的归类：

- (1) 古今幽燕方言相同的：1、2、3、5、11、12、28
- (2) 古今幽燕方言不同，但现代幽燕方言是后期发展的结果：4、7、8、9、10、21、22、23、25
- (3) 古今幽燕方言底层同，现代幽燕方言因接触出现外源层次：6、15、18、19、24、27
- (4) 古今幽燕方言不同的：13、14、16、17、18、20、26

前三组特征证明了古今幽燕方言存在密切的关系，尤其是特征 15，在现代官话方言中，只有幽燕方言与古幽燕方言一致。第（4）组特征证明现代幽燕方言和古幽燕方言有零星的差异，分化的原因尚不明确。

总的来看，现代幽燕方言是古幽燕方言的直接继承者。

最后我们再详细比较一下曾梗宕江摄入声字在现代北方方言中的分合情况，判断古幽燕方言的演变类型和阶段。

表 53. 曾梗摄入声字在部分现代北方方言中的分合情况<sup>①</sup>

	北京（幽燕）	济南	西安	郑州	洛阳 <sup>②</sup>	兰州	中原音韵	代表字
梗摄入声 三四等	i	i	i	i	i	i	i 齐微	吃石踢戚
曾 摄 入 声	开三 非庄 一等	ei	ei	ε	æ	ɤ	ei 齐微 ai 皆来	直力
梗摄入声 二等	ai							黑北 色侧
蟹摄开口 一二等		ε	æ	ai		ε		白窄 来奶

① 各方言的舌尖元音韵母因都不独立为 i，这里都记作 i。

② 洛阳方言资料中，贺巍（1993）与张启焕（1993）有差异，后者曾摄开三庄和梗摄入声二等、阴声蟹开二等不同，今从前者。洛阳“黑”韵母为 w，可能为儿化韵影响，“北”韵母为 ei，暂定为外源层次。

蟹摄合口 一二等帮 组	ei	ei	ei	ei	ei	ei	ei 齐微	背妹
江摄入声	au	ɣ	o	o	ə	ɣ	au 萧豪	薄脚角学药
宕摄入声								
果摄	o	ɣ	o	o	ə	ɣ	o 歌戈	多火
效摄	au		au	ao			au 萧豪	小好笑草

入声韵的演变类型是汉语北方方言分化的一个重要标志。观察表 52 可知,古幽燕方言的宕江摄入声字的演变只与北京(现代幽燕方言)同。梗摄二等入声的状态和郑州的情况有相似之处,即与蟹摄开口相近而不混,而北京、洛阳则是二者混合后的结果。但是,曾摄一等在郑州、洛阳都先混入了蟹摄梗摄开口二等,与古幽燕方言不一致。综合这些特征,各方言中与古幽燕方言一致的仍然是北京话。北京话(现代幽燕方言)是古幽燕方言的直接继承者。

## 参考文献

- 爱新觉罗·乌拉熙春,《契丹语言文字研究》,日本东亚历史文化研究会,2004年。
- 北京大学中文系语言学教研室,《汉语方音字汇》(重排本),2003年。
- 陈保亚,《论语言接触与语言联盟》,语文出版社1996年。
- Daniel Kane: The Kitan Language and Script, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009.
- 德力格尔玛、波·索德,《蒙古语族语言概论》,中央民族大学出版社2006年。
- 傅林:北京大学中文系语言学前沿问题讲座暨语言学讨论班报告,2011年9月。
- 盖之庸、齐晓光、刘凤翥,《契丹小字〈耶律副部署墓志铭〉考释》,《内蒙古文物考古》2008年第1期。
- 高葆泰,《兰州方言音系》,甘肃人民出版社1985年。
- 河北省地方志编纂委员会,《河北省志·方言志》,方志出版社2005年。
- 贺巍,《洛阳方言研究》,社会科学文献出版社1993年。
- 胡振华,《关于释读契丹小字的几点意见》,《中央民族学院学报》1978年第3期。
- 吉如何、吴英喆,《契丹小字原字字形规范与原字总表》,《内蒙古大学学报》,2009年第3期。
- 即实,《谜林问径—契丹小字解读新程》,辽宁民族出版社1996年。
- 蒋绍愚,《近代汉语研究概要》,北京大学出版社2005年。
- 李荣,《汉语方言的分区》,《方言》1989年第4期。
- 刘凤翥,《最近二十年来契丹文字研究概况》,《燕京学报》新11期,北京大学出版社2001年。
- 刘凤翥,《遍访契丹文字话拓碑》,华艺出版社2005年。
- 刘凤翥,《契丹小字〈萧特每·阔哥驸马第二夫人韩氏墓志铭〉考释》,《金启孺先生逝世周年纪念文集》,日本东亚历史文化研究会,2005年。
- 刘凤翥,《辽上京地区出土的辽代碑刻汇辑》,社会科学文献出版社2009年。



- 刘淑学,《中古入声字在河北方言中的读音研究》,河北大学出版社2000年。
- 聂鸿音,《论契丹语中汉语借词的音系基础》,《民族语文》1988年第2期。
- 清格尔泰,《契丹小字释读问题》,日本东京国立亚非语言文化研究所,2002年。
- 清格尔泰、刘凤翥、陈乃雄、于宝林、邢复礼,《契丹小字研究》,中国社会科学出版社1985年。
- 沈钟伟,《辽代北方汉语的语音特征》,《中国语文》2006年第6期。
- 沈钟伟,《契丹小字韵文初探》,《民族语文》2009年第3期。
- 孙伯君、聂鸿音,《契丹语研究》,中国社会科学出版社2008年。
- 王洪君,《汉语非线性音系学》,北京大学出版社1999年。
- 王力,《汉语史稿》,商务印书馆,1980年。
- 王未想,《契丹小字〈泽州刺史墓志〉残石考释》,《民族语文》1999年第2期。
- 吴英喆,《契丹小字中的汉字入声韵尾的痕迹》,《汉字文化》2007年第3期。
- 杨耐思,《中原音韵音系》,中国社会科学出版社1981年。
- 曾恺,《从契丹小字看宋代汉语的语音特点》,第17届国际中国语言学会年会论文,2009年。
- 张启焕,《河南方言研究》,河南大学出版社1993年。
- 郑晓光,《契丹小字〈耶律永宁郎君墓志铭〉考释》,《民族语文》2002年第2期。
- 仲素纯,《达斡尔语简志》,民族出版社1982年。
- Zhongwei Shen (沈钟伟): Sino-Khitan Phonology, Bulletin of Chinese Linguistics, 1.2, Zhonghua Book Company, Beijing, 2007.
- Zhongwei Shen (沈钟伟): The Origin of Mandarin, Journal of Chinese Linguistic, 2011, 1.

## 道 痕

——云南电视台“云南讲坛”《茶马古道》演讲录

木霁弘

（云南大学茶马古道文化研究所）

### 一、茶之道

在云南电视台做“云南讲坛”的节目，尤其是做一个关于“茶马古道”的节目，是非常好的一件事，因为“茶马古道”不是一个古已有之的名字，这是当代才提出的一个专有名词，这个专有名词实际上包含了中国对外交流的大通道。过去我们可能听过诸如“北方丝绸之路”、“海上丝绸之路”等等中国对外交流的大通道的名字，而“茶马古道”似乎是一个很古老的名字，但其实它不是古老的名字，只是现代人赋予它的一个特殊的名字。

我们知道，云南其实在很古很古的时候，大约在四五千年前，就应该和遥远的印度与遥远的中亚、西亚有一些交通往来，甚至有一些商贸往来，到公元前的四五世纪，我们在《汉书》等古籍中就可以看到云南对外交流的一些实际例证。比如当时张骞出使西域，在大夏（今阿富汗）就看到了从四川经过云南到达印度的蜀布、犊花布等等一些来自四川和云南的特产。这说明，云南和印度，甚至和遥远的西亚，就有一些经贸往来。这是非常了不起的一件事，同时也因为这件事，让很多人认为这应该是一条丝绸之路，认为它是一条“南方丝绸之路”。

实际上这条路是模仿“北方丝绸之路”的一种提法。大家知道，“北方丝绸之路”是一个叫李希霍芬的德国人正式提出来的名字，某种程度上说，这个专有权或者话语权是属于西方人的。当时西方人是以他们的文化、以他们的标准作为核心来命名的，所以李希霍芬在命名的时候就是以西方人的眼光，把我们从西安经过沙漠河西走廊，一直通到古罗马的这条道叫做丝绸之路。以我看来，如果以中国人的眼光来看，一定会叫它玉石之路，而不是丝绸之路。但是因为是西方人拥有话语权，造成了当时中国人无法对它加以命名，故最终还是习以为常，或者说约定俗成，就把北方的这条通道称为丝绸之路。而云南这一条，从张骞出使西域，在大夏发现了蜀布、箛竹杖等，汉帝国为打通“身毒道”即四川到云南通往印度的一条路，从而引发了汉武帝开发西南夷的决心。

张骞出使西域，某种程度上引发了汉武帝开发西南夷的雄心壮志，所以大家知道，在昆明大观楼上有一首非常著名的长联，就是大观楼长联，这长联实际上隐含了这段历史，即所谓的“汉习楼船”，这实际上就是当时汉武帝开发西南夷的文字佐证。当时汉武帝派来的使臣在西南夷遭到了阻隔或者被杀，回朝的使臣回长安报告说在现在的云南这一带有一个湖（实际上这个湖就是昆明湖），昆明湖就是今天大理的洱海。得知这个情况，汉武帝准备演习水兵讨伐西南夷，于是就在长安开凿昆明湖，其湖模仿现在的洱海，所以大观楼长联的“汉习楼船”实际上就说明了这个故事。这个故事表明了云南和遥远的印度很早就有一条交通道，这条交通道体现的是一种商贸往来，或者说是民间的一些商贸往来。这是一个伟大的事件，很多人都对其进行歌颂，诸如杜甫的“昆明池水汉时功，武帝旌旗在眼中”。

这个伟大的史实延续到后面，很多人都注意到了，其中有一个西方人，叫伯希和，他有一本著述叫《交广印度两道考》，这是冯承均先生的译名，这本书在更早的时候还有一个翻译，就是《从中国南方通往印度的两条古道》。这条云南到达印度的古通道是古已有之的，在公元前4世纪就已经开凿了，如果按年份来看，它超过了北方的丝绸之路，所以后来云南的一部分学者以及四川的一部分学者认为既然北方有丝绸之路，而云南的这条古通道比北方丝绸之路还要早，那不妨就把它命名为“西南丝绸之路”或者是“南方丝绸之路”，当然他们提出这个也是有史实根据的。

在我们看来，以“西南丝绸之路”或“南方丝绸之路”命名这条古通道只有一种文本上的考证意义，它不具备更现实的或者在学术上的意义，是“虚拟”的一种意义。在这个背景下，我和我的一些同学以及一些学者就一直在商讨这个问题，我们认为不应该仅仅以“南方丝绸之路”或“西南丝绸之路”来命名中国南方或者说云南通往印度的这条古道，它应该有一个新的名字来赋予它一个新的生命力。我的一个同学，叫徐涌涛，现在在丽江的玉龙雪山的管委会副主任，1987年的时候，他邀约我到迪庆去做方言调查，我们就专门到了中甸（也就是现在的香格里拉）进行田野考察。当时，我们主要顺着金沙江这一条线，到了上江、金江，以及到塔城这条线去考察。那次考察虽然是方言考察，但我们有了很多意外的发现，我们发现这条路是非常了不起的，它是顺着金沙江到达维西，然后从维西可以到达西藏的一条古通道。在金沙江边，是当时唐朝也好，南诏也好，和西藏，就是当时的吐蕃王国，进行大规模作战的地方，也就是铁桥节度和神川都督交战的地方。当时吐蕃南下，唐王朝和南诏联军就是在这里和吐蕃进行作战的，在这个作战的过程中，大量的士兵就是顺着金沙江沿岸古道下来的。所以在这种情况下，我们就知道这肯定是一条古道。再加上当时我们采访的时候，也看到了一些当时在抗日战争的时候赶马到西藏、印度，或者是到西藏、到印度进行过商贸交易的一些老人，我们今天叫他们是马锅头（也就是马帮的领帮人），当时这些老人还带着我们去金沙江边去看了看商贸行走的一些路途，或者说一些古道。这些古道，可以说还斑斑可考，甚至还有很深的马蹄印，一个一个的坑都还在。了解了这些情况之后，我们就觉得有必要复原这段历史，或者说给这段古道加以重新命名，使它名副其实。故此，我们回到中甸以后，也就是今天的香格里拉的时候，还专门采访过一个叫做孙修清的老人，这个老人很有意思，喝了酒以后，就高歌一曲，他会唱很多歌，而最有意思的是他给我们讲了一些关于中甸藏族的茶会故事，使我们进一步认为这条古道清晰可考，再加上我们在茶会上和藏族同胞一起喝酥油茶的时候，也认识到对藏民来说，茶是不可缺少的，藏族就有一个谚语说“茶是血，茶是肉，茶是生命”，也就是说，藏民族把茶上升到一个很高很高的境界，有时候我们跟藏族在一起的时候，他们认为佛是第一的，天是第二的，地是第三的，父母是第四的，而茶则紧随其后，可以看得出来，茶对藏民所拥有的一种特殊意义。

藏族人民离不开茶，喝茶已成为他们的一种生活方式。我们进一步认识到了茶和古道在这个区域的重要作用，所以这次考察方言回来以后，我们就提出了“茶马之道”这个名字。在1987年还没有叫“茶马古道”，而叫“茶马之道”。当年，在中甸做历史资料汇编的时候，也专门地把“茶马之道”在序言里说到。当时和徐涌涛在一起谈到这个事的时候，我们觉得如果一生能把这个事好好地做一做，是非常了不起的。所以从那个时候开始，我和徐涌涛就致力于一定要把“茶马古道”搞好。

考察完以后，我们于1988年返回昆明的时候，当时陈保亚从北京大学硕士毕业回到昆明，来到

云大教书，我们正好在一个教研室，有时候系上开会，我们俩坐在一起，就聊这个事。当时我们俩就商量说，“茶马古道”很有意思，应该加紧实地考证，否则时间一过，就不可能考证到，所以说这应该尽快，加速地进行实地考证，以彰显这条古道的辉煌和沿途人民的这种特殊的生活方式，以及他们在喜马拉雅横断山，在金沙江流域、澜沧江流域和怒江流域这种艰苦卓绝的生活中不畏自然、和自然相亲相处的这种生活，这些都值得彰扬。

我俩商量以后，决定给徐涌涛写信、打电话说应该尽快进行这次考察。这个也可以说是不谋而合，徐涌涛也说，他也早就想进行这次“茶马古道”的实地考察。经徐涌涛、陈保亚我们三个人协商以后，就定在1990年暑假大学放假的时候进行考察。从1989年的开始，我们就紧锣密鼓地进行一些前期准备。在准备的过程中遇见了一个摄影比较好的老师，叫李旭，也叫了他，另外还叫了迪庆州的一个藏语非常好的，就是王晓松，以及一个搞植物的，叫李林。他们都很愉快地接受邀请，说是一起进行这次步行的考察。当时还有迪庆县医院的李德佑、云南大学的秦臻，以及当时在林业厅工作的李维，他们本来都是一起参与，他们当时也是清晨5点钟就起来开始锻炼身体，准备着奔赴西藏。但是后来成行的时候，由于李维、李德佑、秦臻家里有急事或单位有事，没有成行，这不得不说是一次遗憾。我们在1990年就开始了这次实地考察，关于我们这次实地考察，过一下我还会再讲，在这之前我要把这条古道的一些背景给大家具体地介绍一下。

对这个古道的研究，实际上很多前辈学者也进行过，比如说像云南大学被誉为“滇史巨擘、南中泰斗”的方国瑜先生，他在很早就开始关注了这条中印交通线。前辈们积累了大量的史料，就是力图对这条线路进行一些研究，虽然他们没提“茶马古道”这个专有的说法，但是他们也研究这条古道，就像我前面提到的伯希和，对伯希和的《交广印度两道考》研究比较深的是方国瑜先生，还有一个研究隋唐史非常有名的大家，叫向达先生，他们对这些研究都是比较深的。还包括一些外国人，如沙畹，都研究过这条古道。因此，这条古道的研究并不是说我们提出了“茶马古道”大家才来研究，我们提出“茶马古道”这个专有名词也是建立在前人的基础上的。我们不是面壁虚构而发现这条古道，我们所做的研究是建立在方国瑜先生，还有向达先生，甚至像我的父亲等一些前辈的研究之上。我的父亲在云南大学历史系教书，也是搞地方史的，我们在1990年考察的时候，我父亲也提供了很多的材料给我们，同时我们也看了大量的方国瑜先生写的东西，还有向达的《蛮书校注》等等，这些都作为一个参考。

我们在考察之前查询资料的时候，发现了一个有意思的人，他叫杜昌丁，他写过一本书，叫《藏行记程》，他因为当时云南的部队到西藏的时候没供应上粮食，而被清政府罚他从云南走路到西藏去，由此他写了一本非常有名的书，叫《藏行记程》。我们1990年的这次考察，基本上是按照杜昌丁的《藏行记程》来进行的，基本的线路就是按照他的线路来做的。当然，我们走的时候，具体的村落可能有所变化，但是基本是按照过去马帮所走的路来进行考察。所以我们是在前人的基础上来做这件事情的，并不是说我们是突发奇想去做的，所以从史料到行进的路线上，我们都有必要地进行了一些落实。很多文献材料上是有的，但是在实际中没有人去考证过，尤其是在学术界，所以我们在1990年完成的这次考察实际上就是践行了这条道路是具体的存在、真实的存在，以及这些马锅头是面临怎样的辛苦到达西藏、到达印度的。

我们于1990年7月6日从昆明出发，到达中甸以后就在周边做了一些考察。出发之前，我们在

昆明准备了睡袋，到达中甸之后就在当地准备了一些腊肉、香肠、米、辣椒和高压锅。同行的中甸朋友是有持枪证的，那次我们还带了两支枪，一支手枪、一支小口径步枪，王晓松还带了一只昆明犬。1990年，我们走上了这条“茶马古道”，在这条古道上行走了100多天，步行了大约2700多公里。我们当年具体的步行路线是从昆明到德钦，从德钦翻梅里雪山到达西藏的甲朗，从甲朗到了现在的碧土，从碧土到扎玉，从扎玉到左贡，从左贡到了田妥，从田妥到了邦达，从邦达跨澜沧江到昌都，从昌都又返回到现在的芒康这边，经四川的竹巴陇到巴塘，从巴塘到理塘，从理塘到了康定，最后由康定经乡城回到中甸。

实际上这100多天的考察，就在滇、藏、川这个大三角区域，也就是藏族、汉族、纳西族、羌族等很多民族生活的区域。经过这次考察可以看出“茶马古道”是文化的一个富集区域，“茶马古道”确实博大精深。我们从文化上来说，比如像我们有几个同志是搞语言的，像王小松，他是搞藏语研究的，陈保亚也是搞汉藏语和理论语言学研究的。李旭，他是搞民族文化的，徐涌涛也是搞民族文化的。然后李林呢，他是搞植物研究的。这批人通过这次考察，确实认为这条路是真真实实的存在，马帮也是真真实实的存在，在横断山区、在金沙江流域、在怒江流域、在澜沧江流域，有大量的马帮仍然还活着，他们仍然还在参与这种形态的运输。

这次考察使我们对“茶马古道”有了更深刻的认识，比如说“茶马古道”它是从一级阶梯的喜马拉雅这个最高极点下来，到了云南，就是第二台阶，第二个台阶再向下，就逐渐逐渐地平缓了。这是一条伟大的线路，以云南为例，如果我们从梅里雪山算起，是6740多米，那是一片雪域的高原，其实海拔4000米以上就是雪域，在雪域生活的藏族是畜牧民族，其生活方式是喝酥油茶、吃牛肉、吃糌粑等等；到了第二个台阶，到了丽江，这个区域主要是畜牧和栽种高山农作物，诸如像麦子、玉米等等，他们的生活方式介于农耕民族和游牧民族之间；从丽江下到大理，就开始有大量的稻作文化，彝族和白族生活在那儿；继续再往下，就全部都是稻作，如傣族、壮族生活在这里，这些稻作民族的生活方式是多种多样的。所以，整个“茶马古道”贯穿了一条民族文化的大走廊，在这条路线上，一个个民族不断地在沿着江河迁徙。

茶马古道文化走廊包孕了很多文化。我们在沿途考察的时候，看到了宗教文化的传播是非常显著的，传播线从西藏的藏传佛教渐渐向东，逐渐地到达藏东地区，到达丽江，大理鸡足山也受到藏传佛教的影响，如果到了云南的德宏、西双版纳地区，可以看到南传上座部佛教也是沿着这条路进行传播的。尤其还令人感兴趣的是，从四川过来的道教传播的线路，也是沿着这条古道，所以“茶马古道”文化走廊也是一条宗教的传播线路。在进行考察前期准备的时候，我们看了《徐霞客游记》、《马可波罗行记》等书籍，感觉“茶马古道”实际上也是一些探险考察，或者说旅游行者的最佳选择道路。在丽江生活的一些纳西老人也说当年蒙古军南下的时候，也是经过这条线路，从四川进入云南丽江，形成一个迂回的大包围来包围南宋的，从这一点说，“茶马古道”又是军事上的一条重要的线路，所以它包含的内容太多了。

在植物学上有逃逸植物之说，比如说在“茶马古道”上，马帮赶着马的时候从今天的普洱出发，马驮着茶在沿途的森林和河谷里走的时候，马的毛上就会粘上很多的野草籽，或者一些其他的杂七杂八的一些种子，然后它从甲地经过几百里的行程，到达了大理，它身上的这些种子或者一些杂七杂八



的一些东西就掉到地上，由此它从甲地到乙地的行程上就形成一条这些种子的植物传播带，这在植物学上叫逃逸植物。当时我们在中甸的峡谷河边步行的时候，可以看到在一些河谷，仙人掌是连片连片生长的，而在另一些河谷里，桃树林是连片连片长，甚至十几公里、二十公里都是桃林，所以说这条道路也是一条植物传播的古道。

如果你是一个地质学家，那你一定会喜欢这条路上，沿途有不同的地质地貌，高山、峡谷等等，诸如那种冰川形成的漏斗似的“U”形谷的山势山貌，在这条道上比比皆是。你只要到了很高的山，往下走的时候都可以看到冰川巨大的动能推动着这些岩石、石头进行滑动的路线，这非常不可思议的，在某个地方，很平坦的一个地方，有天地大的一个大石头。后来我们查了一些书，认为可能是冰川融化的时候，把这些巨石推到这些平原上，或者推到了河的面前，所以它也是一个地质地貌的博物馆。

如果你是一个动物爱好者，在这条路上，你也会看到很多的动物，像藏马鸡啊，一些各种各样的野生动物，很多都是属于国家保护动物。

从不同的角度来说，“茶马古道”的确蕴含了比较丰富的东西。通过这次100多天的考察，我们六个人对“茶马古道”有了深刻的认识，回来以后我们六个人就分头每人写一部分，打算把这次考察记录下来。后来我们经过讨论，在1990年就确定了一个名字，要把这条路正式命名为“茶马古道”，我们随后出版的书，取名为《滇藏川大三角文化探秘》，就是把这次旅行的整个过程加以详尽的描述，同时也是第一次在文本里面对这条古道加以考证、加以命名、加以学术定位。自此以后，以“茶马古道”为名的研究发端了，也由此引发了国内外对“茶马古道”的一股研究热潮。在这四字出来以后，学术界还是有不同的看法，有人还是认为应该称之为“西南丝绸之路”或者“南方丝绸之路”，但是我们经过认真研究以后，从学术命名这个角度来看，还是应该叫“茶马古道”。

第一，跟茶有关。茶是大西南贡献给世界的一种生活方式，我们不用“伟大”两个字来形容它，只是说它是一种潜移默化地影响了世界的一种生活方式，而至今它仍旧还活着。“茶”是可以代表大西南的一种特有品牌，从现在学术界以及一些茶界专家研究来看，基本可以肯定云南的澜沧江中下游、哀牢山和无量山这一带是茶的起源地，当然，包括现在的四川、湖南的一部分地区，贵州、广西的一部分地区，都有茶起源地的可能，但是现在大多数人更倾向于认可云南是茶的发源地，所以从这里来看，茶是足以代表大西南贡献给世界的一种特殊的物种。经过不同人群的发扬，以及各民族对茶文化的延伸，中华民族的“茶”对世界有极其重要的影响，我经常开玩笑说，中国有四大发明，火药、指南针、活字印刷术、造纸，对世界影响是非常大的，但应该还有另外三个，丝、瓷、茶，它们同样也是改变世界生活方式的不同寻常的东西，大西南和云南以茶为主导的古代的这个茶之道是斑斑可考、实实在在的。

第二，跟马有关。用马来运输驮物在世界上是比较普遍的，现在的安第斯山、欧洲的一些山地、西班牙一些山区里，仍然用马来驮运一些东西。但是在中国的西部，特别是中国的西南部，马是很主要的，甚至是主体的运输工具，可以说这里的人民是离不开它的。我们知道，大西南山高水深，修路不易，所以当时秦始皇修路修到四川的时候，路就已经变得很窄了，到了车同轨的时候，从四川出来到云南，就变成了五尺道，可以想见其修路的艰辛。五尺道基本上就是一个马驮着东西的一个宽度，再加上大西南有着无数的江河，横断山区的金沙江、澜沧江、怒江，甚至周边的这些河流，它们水流湍急、落差巨大，航行基本上是成为空想，所以马就成了一种主体的运输工具，用别的东西来替代还



是很难的。使用马运输东西进行商贸往来，是人类的一大进步，也是一种文明的上升。这条路的历史很久远，如果我们从张骞出使西域开始就认为有这么一条古道的话，那就是公元前4世纪，在那时候还有什么路呢？肯定周边的这些民族和周边国家进行商贸往来也是一样需要类似的古道。所以我们就认为，如果用“南方丝绸之路”，你只能说是这一段，而不能说后一段，所以它只有文本意义上的考证。

在研究古道之初，有一位老先生对我们鼓励也很大，他就是李埏先生，中国非常有名的一个教授，在云南大学历史系做经济史研究。当时李先生住在云南大学北苑，有一次我上完课，从云南大学北苑过来，正好经过他家的门口，李先生在远处看见我，就跟我挥挥手说：“小木，你过来、过来。”我问：“有什么事吗？李先生。”他说：“小木，你们的这个‘茶马古道’是对的，是立得住脚的。‘南方丝绸之路’和‘西南丝绸之路’是站不住脚的。”先生还接着说：“在解放前，就是上个世纪的30年代，我们经常看到大量的马到昆明的大东门、小西门。在这些地方歇脚的马帮很多，原来大西门旁边的街道就叫马屎街，因为许多马帮运着东西进昆明时就在那儿住马店，沿街便有很多马拉的马粪，所以此街就叫马粪街。当时马帮拉运东西的情景，人们到现在都还记忆犹新，是不可遗忘的。”李先生认为“茶马古道”是实实在在的，李先生当时给我们的鼓励和对我们的肯定，极大地增强了我们的信心。

用“茶马古道”这个名字来命名，还有个最大的好处就是它命名的话语权属于中国人。当然我们也不是极端的狭隘主义者，只不过这是我们第一次用自己的视野来看待这条古道。这条古道把最伟大的饮料——茶叶，输送出去，而中国的茶叶实际上影响了世界上的很多国家，英国人喝茶也是中国人传输出去的，经过一百年左右的时间，喝茶就成为英国人的一种生活方式；我们的茶到了日本，也成为日本的一种生活方式；我们的茶到了韩国，到了世界的其他国家，包括印度、斯里兰卡，也对他们的生活产生了巨大的影响。所以在这里，我觉得用“茶马古道”这四个字来命名这条古道恰如其分、名至实归，而用“南方丝绸之路”，我们是不同意的。

经过这二十多年来大家对“茶马古道”的研究，很多人逐步认为还是用“茶马古道”来命名要更好一些，更具有它自身的魅力。经过这二十多年的民间的推广，尤其是“茶马古道”研究，促使普洱茶，还有整个茶文化的兴起，“茶马古道”这四个字对推动云南的茶产业，推动普洱茶和中国的茶文化起到了一定的作用。前年（2010年），国家文物局在普洱召开了一个关于“茶马古道”的研讨会，在会上，当时国家文物局局长单霁翔先生就明确地说国家文物局正式启动了“茶马古道”申报世界文化遗产的工作。单局长是一个非常有智慧、也非常有眼光的局长，现在他调到故宫做故宫博物院的院长。他当时提出来，中国有三条线性路线要申请世界文化遗产，一个是“北方丝绸之路”、一个是“大运河”、一个就是“茶马古道”，这是极其有眼光的，他把这三条线路申请为世界文化遗产，这也是中国给世界的伟大贡献。大运河是一个人工开凿的运河，它经过那么多的城市，连续的文化区域和版块也是不同的；“北方丝绸之路”是中西方沟通的伟大建树，这也是非常了不起；“茶马古道”是汉族和藏族人民亲密合建的一个道路，它就像酥油茶一样，把汉地的茶叶和藏族的酥油打在一起，形成一种水乳交融的关系，同时它也把祖国内地和西藏紧密相连起来，形成一种非常和谐、非常融洽的关系。

“茶马古道”上民族之多、地形地貌之复杂、动植物之多，实属罕见。放眼世界，要找到将近8000多公里的古道是十分不易的，何况它连接着世界上那么辽阔的区域，向下延伸，它可以和越南、缅甸、老挝、泰国，甚至和更远的岛国连接。这不是我信口雌黄说起来的，著名的语言学家王士元先

生认为，云南的很多少数民族的语言，如果要找到它的同源性，可以一直找到太平洋，就是澳大利亚旁边的一些小岛都可能和它有联系，这说明云南这些众多的民族，他不单从北边迁徙下去，可能从云南顺着中南半岛，顺着海到了澳大利亚周边的地方，云南和中南半岛的民族也可以顺着古道和北方的很多民族进行一些交流。

这条“茶马古道”的开凿以后，它形成了很多商贸往来，使各种民族在大山封闭的状况下进行互相交往，互相联系。在北方或是江浙一带，那些看上去很平坦的地方，有时候两个村子离得不远，却很难听懂彼此的语言，就是你是浙江人，但不一定都听得懂周边的方言。但是在西南这么广阔的区域里，你只要说西南官话，你无论是在拉萨、青海、成都或是昆明，无论是在云南的保山、德宏，还是普洱，只要你说西南官话，大家都听得懂得。某种程度上，在这些区域内形成了这种小小的共同语，这是什么作用？这就是大西南的各个民族在这块土地上通过“茶马古道”进行大量的经贸往来以及人与人的交往形成的一种特殊性。所以“茶马古道”是一个非常了不起的交通网络，它形成的这种区域交往现象，就像现在的互联网一样是非常了不起的。

各位听众和各位朋友，如果有兴趣的话，可以注意一下你们身边的事和物，仔细考量下来，我想你们一定会觉得这个“茶马古道”对你们过去的的生活是有影响的，大家可以看一看、找一些证据，你一定会觉得“茶马古道”是一个很好的命名。

## 二、茶之韵

这一讲我们讲“茶之韵”，主要是围绕着中国的茶文化和云南的茶文化来进行介绍。茶，你要说它大，也大，你要说它小，它就是一片叶子。我们可以把它说得很大，可以说茶是中国文化的边疆，也可以把它说成是中国文化软实力的一个典型代表。你注意一下中国的版图就会发现，云南是茶的原产地；你顺着云南从左边上去就是西藏，西藏和茶有一种特殊的缘分；新疆也喝奶茶；到了内蒙古也是奶茶；到了东北，很多地域也是喝煮茶，但和俄罗斯有一些共同的地方，就是用大壶煮茶，当你到了沿海的浙江、江苏，就有龙井茶等各种各样的茶；往下到了福建有乌龙茶；到了广东，那里也喝乌龙茶、普洱茶。顺着这条数万里边疆线，你可以发现，它是一条个茶文化线，这条线体现了早期的茶在中国传播的基本过程，同时这又是一条完整的文化边境线，后来由于文化的不断传播，茶在中国周边逐渐向外拓展。

唐代，茶传到了日本，日本人把茶奉为一个很高的礼仪，所以他们对茶认识比较高。日本人冈仓天心写了一本书，翻译成《茶之说》或《茶之书》，当时大量的西方文化进入日本，而西方人不理解日本的文化，冈仓天心就举起茶文化这大旗和西方所谓的文明的文化进行对抗。他在《茶之书》里对茶文化进行了完整叙述，他认为日本的庭院建筑，就是建筑它的武士道精神，而它的浮世绘文化等是受茶文化的影响，这是冈仓天心对茶的理解。除了日本以外，韩国、印度、斯里兰卡以及英伦半岛等很多国家都受茶文化的影响，有时候开玩笑说没有茶叶就没有美利坚合众国，对历史比较熟悉的人都知道当年就是波斯顿茶叶事件引发了美国独立战争的爆发，波斯顿倾茶事件以后，华盛顿就借用了这个事件使美国独立出来了。所以这个茶，你可以说它大，也可以说它小，别以为茶只是一片叶子，实际上它关乎着一个国家的命运，一个民族的身体的健康状态。鸦片战争以后，茶叶逐渐就在英伦半岛

产生了极其重大的影响，英国人选择了茶叶以及喝茶这种健康的生活方式，而中国人却选择了鸦片这种毒品，选择了一种非常堕落的生活方式，这令人扼腕痛惜。至今想来，茶叶引发贸易争端是非同小可的。

因为讲茶，不能不讲云南，不能不讲普洱茶，经过 20 世纪末和 21 世纪初普洱茶热的洗礼，很多人对普洱茶已经有很深的认识。在云南的澜沧江中下游，无量山，还有哀牢山，包括今天的普洱、西双版纳、临沧是云南茶区的核心区域，还有包括像大理、保山、文山的一些地方，你都可以看到野生茶的古树。据一些专家考证，镇沅千家寨那棵野生大茶树已经有 2700 年的历史了，这是一棵野生茶树，除此之外，云南还有许多过渡型和栽培型的大茶树，这些茶树经过人工驯化以后，它可以饮用。在云南的这些产茶区，都居住着很多的少数民族，他们的祖先，比如说德昂族、布朗族等等可能就是最早的茶农，也可能是最早驯化和培养茶的人，当然，这和汉族的理念不一样，汉族认为神农氏尝百草，找到了茶叶，甚至在佛教故事里，也认为是达摩的眼睛变成茶叶的，而这些少数民族也有着各自的茶叶起源之说。

茶适合生长在什么地方，在某种程度上是顺天意的。我请教过中国科学院植物所搞植物分类学的傅德志先生，他发现了一个现象，世界上与云南相同纬度线其他地方都有类似茶的植物，但是真正能喝的就在云南这一条线上。像吴觉农先生、陈椽先生，以及云南一些做植物、茶叶研究的专家们经过研究考证以后，就认为茶起源于云南。当然这个问题争论是很多的，一些西方学者最早提出来的茶叶起源于印度高地，就是现在的阿萨姆这一带，甚至还有一些更荒唐的日本人，认为茶叶起源于日本。当时西方人提出来茶叶起源于阿萨姆，那是因为印度是英国的殖民地，是一种别有用心，企图形成一种所谓的文化霸权。这些说法出来以后，中国的学者以及一些国外的学者都比较认真地对其进行了研究考证，到现在也基本上认定了云南就是茶的起源地。

认证茶的起源地对“茶马古道”意味深远，“茶马古道”的核心就是运输茶、传播茶文化，当然，这并不是说茶马古道上只运输茶叶，它也会运其他的东西，比如说粮食等，它是一种多向的交易。商人是起利的，他永远不会只是单一地拉一种东西，他肯定还伴随着其他商业贸易，茶马古道的运输可能会拉盐巴，也可能会拉糖，还可能拉西藏的麝香、虫草、皮毛等等。“茶马古道”的源头在何处？只要有茶，包括像云南的普洱、西双版纳、临沧、四川的雅安等等最早出现茶的地方都是它的一个源头。

茶叶生长有相对固定的区域，必须符合它的自然条件才能出茶，所以需要把茶从产地一站一站地输送到需要茶的地方去，像藏区、印度等等，或者从云南把茶输送到广西、广东，或者从其他的港口用船托运到国外，由此形成这种道路。这种道路有个最大的特点就是他不是短途的，它具有一种远征性，它是接力性的，比如我走八百公里、一千公里，然后下一个，他联系到一些生意，又驮着这个茶转一下、倒一下，然后运到其他地方，这种远征性形成了完整的马帮商业运输体系、商贸体系或者交易的规模。

有些同志提到，比如我这个地方产盐，是用马驮的就叫“盐马古道”，比如我这个地方产铜，我就叫“铜马古道”，比如说某个地方有贝币，从而就叫“贝币古道”等等。但是，茶是最有代表性的，其他的货物不是最有代表性，也就不能来说明这个问题。像我们说“盐马古道”，盐的产地是很多的，像云南的喇鸡井、黑井、白井等等，这些都是产盐的区域。但相对来说，其他运输不具有远征性，它

只是一种短途的商贸交流，它的这个区域网是很窄的，不像“茶马古道”用茶形成的交易很广阔，它经过了甲、乙、丙、丁若干个点，不断地传输，形成了一个庞大的网络。

我们今天来说这种马帮商贸运输，它形成的这种交易有点类似我们今天的商贸公司，有专门的人来收购茶和组织制作茶，制作完成之后，它必须要有一个庞大的马帮队伍把这些茶输送出去，比如从普洱出发，在大理找到买主，就它把这些东西交给大理的买主，大理的买主又接着到了丽江，或者到西藏，这种贸易是一站一站地形成的，所以它是一个严密的组织体系，包括商业的、行政的、交易的等方面，所以茶的这种远征性是运盐的和短途运铜的不能比拟的，所以在此我们要强调茶叶的远征性是至关重要的。为什么“茶马古道”了不起，原因就是沿途进行的远征性的商贸活动，它拉一段距离进行交易的集市可能就会由过去普通的村庄就变成热闹的集镇，集镇扩大以后，它就逐渐逐渐就变为城市。大理剑川的沙溪是“茶马古道”唯一幸存的集镇，丽江它也是“茶马古道”上最完整、最古老的一个大镇，或者是城市。

去考察“茶马古道”的时候，我们到了昌都，昌都是澜沧江的起源，从昌都以下都叫澜沧江，澜沧江使昌都形成了两鹰展翅欲飞的一块台地，一个是扎曲，一个是昂曲，曲在藏族就是指江和河的意思。在扎曲和昂曲上，分别由四川的马帮，就是送茶的人，在那捐资修了一个四川桥，云南的马帮也修了一个云南桥。这种长距离形成的商贸往来运输，它会对一个地域甚至对集市的形成和城市的形成起到巨大的作用。“茶马古道”它在途中肯定不只拉一些茶，也会拉一些粮食，只要有商业利益，它都会运输，它并不排斥运输其他东西，只不过茶更具有代表性，是中国和大西南的一种文化符号，一种文化符号的象征。

说到“茶马古道”的茶，自然就要说普洱茶，在茶马古道上长年累月的运输中，经过在马背上的自然陈化，所以它才形成了越陈越香的独特韵味。普洱茶的后发酵把越陈越香的特殊性发挥到了极致，这是其他的茶叶不可比拟的，一般的茶叶是贵新，认为明前茶最好，采下来就喝，这是根据茶的属性、加工的方式而形成的，普洱茶是黑茶中的代表，它是后发酵的茶，它与其他茶类不同，绿茶用高温使茶叶酶变化，使茶叶保持了这种绿色；乌龙茶要磨边，边破了以后，经过半发酵以后形成的，把茶的香味提出来。

普洱茶是一种特殊的茶，它是怎么来的呢？很多人认为是马帮在运输的途中经过长年累月以后形成了这种特殊的味道，其实也没那么简单。我在藏族地区曾听藏族说，你们云南的这个茶运到我们西藏来，我们寺庙都是大量贮藏，还有一些善男信女、一些香客，把云南的普洱茶或者四川的雅安的茶拿来供奉给神、供奉给菩萨，在藏族家里，每个人家里还有经坛、佛坛，这些茶来了以后，藏民都把它供奉在佛坛上或者经坛上，在这个经坛上就一直供奉着、一直摆着，一直等到有新茶来，藏民又把供奉的这些茶拿下来喝，于是藏族发现这个越陈越香的味道。我们到四川的雅安，包括蒙山等很多产茶的地方，都可以看到这种现象，就是大家把茶进行储存、把茶陈化其实是有道理的。

我看李佛一先生所写的一个材料，他当时在佛海（现在的勐海）做过茶生意，他在一篇文章中探讨过普洱茶的形成，其中有一条很有意思的材料，他说当时的印度人（实际上是英国人），在阿萨姆引种中国茶，大量的茶庄园形成以后，它的茶产量很快就上来了，他们把这些茶重新做了以后以很低廉的价格的卖回到中国的西藏，甚至还把这些茶叶无偿地给藏族人民喝。但是藏族人民却不接受这个



茶。李佛一先生认为，英国人不知道一个关键的问题：就是云南的茶（普洱茶），它是经过筑茶，也就是我们说的后发酵形成的，这种后发酵形成的茶味道与其他茶不一样。傣族用竹子编一个大筐，在筐底下垫竹编，然后把晒青茶放进去，在大筐里放一点水，然后用杵冲一下再一层一层地把它筑起来，放一段时间以后再重新晾干，晒干以后重新装，然后压成饼才拉到西藏去，所以藏族人民喝了这个以后，就觉得这个茶有一股陈香味。过去藏族打那个酥油茶是红色的，一是因为他是用藏盐，二是因为普洱茶。

普洱茶加以陈化，放了一段时间以后就形成一种特殊的颜色，而英国人做的茶并没有经过筑茶陈化（就是今天我们说的渥堆），茶的味道自然是不行。西南农业大学的刘勤晋教授说，在这个茶叶如果你渥堆不够，或者时间发酵得不够，拉到西藏去喝的时候，在高原上生茶容易把人体内的氧气夺掉，容易使人头昏，所以拉到西藏的茶，最好就是像普洱茶或雅安的茶，经过渥堆发酵或者经过长时间存放的茶对藏民的身体会更好一点。所以普洱茶的越陈越香，对打酥油茶好，对高寒山区和高海拔区域的人民来说也具有相当的保健作用。

云南普洱茶早期的史料不多，至今能够准确找出云南产茶的文献记录就是在《云南志》（《蛮书》）书中所描述的：“茶出银生城界诸山，散收无采造法，蒙舍蛮以椒姜桂和烹而饮之”。我们无法找到更早的材料，因为云南属于边疆，在唐代属于南诏，宋代属于大理国，南诏大理时期，中原把南诏、大理认为是化外之地，不认为是中国内地的，甚至陆羽在《茶经》里也没说到云南的茶，实际上云南的茶在那个时候在本土应该就有很深的影响了。

最早提到普洱茶这个名字的，是明代的谢肇淛，其实李元阳在比他早二十多年的时候也提到了关于陈茶的问题，李元阳所提到的是大理感通寺的茶，他说，大理感通寺的茶放置越久，味越甚，就是味道越好。李元阳的这条材料表明至少在明代的时候，云南人也知道了茶叶经过放置，时间放长一点，味道就会越好。为什么要说这个呢？十多年前见到几个台湾同胞，他说：“啊！你们普洱茶的越陈越香，是我们台湾人玩壶的人玩出来的。”他说，当时香港有一批普洱茶，抗日战争的时候，甚至更早的时候流落在香港，后来因为各种各样的情况，这些人跑掉了，然后过了若干年回来，还找到这个茶，就觉得这个茶已经过期了，可能会变质了，又舍不得把茶叶扔掉，就在玩茶的时候用这些茶来养壶，不经意间喝到却发现这个普洱茶越放越有味、越陈越香。正如前面所说的，普洱茶越陈越香并不是台湾同胞玩壶玩出来的，在云南，早在明代就已经有了茶叶越陈越香的说法，还有就是关于渥堆的事，刚才我说的早期的李佛一先生说的，实际上很早就有了。所以从这方面的这些材料中，我们可以看到普洱茶，至少在明代就有。

景迈的古茶山，那也是不得了的，茶山规模宏大，古茶树漫山遍野。国家文物局的前局长单霁翔先生提出要把景迈古茶山作为一个申报世界文化遗产的地方。我觉得这个也是非常好的，在普洱、宁洱一带是产茶的重要区域，它周边还有西双版纳、临沧等很多产茶区。当时的普洱，它本身也产茶，同时它又是把各个区域的茶叶拉到这个地方进行交易，所以有人认为普洱是集散地，所以才叫普洱，这个问题也有不同的说法，但是可以肯定，普洱是既产茶也是集散地，所以其名字可能和产茶及集散、和周围的一些山河的名字有关系。黄桂枢先生、沈培平先生，还有杨海潮先生等很多同志对这一问题都进行过详实的考证，大家可以去找来看一下。

云南产茶的核心区在思茅、临沧、西双版纳，外围可以延伸到保山、大理、文山的部分地区。以

前的教科书里以及文章里都提到一个地方，就是西双版纳的南糯山，南糯山茶的名声起于20世纪50年代。当时中科院的茶科所在西双版纳建立，建立以后，当时的所长蒋铨带头进行了茶叶野生资源考察，当时就在南糯山发现了几棵大茶树，当时他们还参照了当地哈尼族的史诗进行考证，随后又在这棵茶树的旁边也找到了一颗几近相同的大茶树。苏联的科学家进行一些切片以后，认定南糯山的这棵是世界上最早的人工栽培型的大茶树，这棵树有800年的生命历程。我采访过当时参加考察并发现这棵大茶树的两位老先生，他们是普洱茶良种站的肖时英和张木兰夫妇，他们都是从湖南专门过来的。他们在1953年的时候就到了云南，采访的时候肖时英告诉我，当时他们十几个人在那棵大茶树上坐着的那张照片就是他照的。后来因为各种原因，这棵茶树在90年代中后期就慢慢地枯萎，最后死掉了，这是非常可惜的。这棵茶树的死亡和它周围的植被变化有关，据说当年他们去考察的时候，在这个大茶树周围都是古木苍天、林木蔽日的，这棵树的死亡应该和树被裸露在阳光直射下有很大关系。

张木兰先生当时还讲了一个很有趣的故事，她说那棵茶树长得最好的时候是没有人采摘它的时候，我说，为什么没有人采摘它？她说，当时有个熊，在这个大茶树上趴着，在那儿做窝，所以没有人敢采摘它，所以这棵大茶树才长得好。可以想见，当时在普洱、西双版纳，种植茶地的时候并不是一片一片的森林砍光然后把茶树种上去，当时应该是在这些树林里间隔地栽种茶树的，所以它形成了古茶山。当时的茶的质地是比较好的，加之再对这些茶树施加一些农家肥，这些茶树也会长得很好。

在今天市场上，很多人经常提到“我的茶是野生茶”、“我的茶是古树茶”、“我的茶不是台地茶”等等。实际上人们意识到茶叶越生态越传统，给人的安全性就越高，但在这方面有些人也误导了消费者，比如说有人说野生茶是好的，但我请教过一些茶专家，他们认为一些野生茶是不能喝的，纯野生茶喝了以后对人的肠胃不好，容易拉肚子，也就是说有一些毒性。所以在这里开玩笑说，路边的野花不要乱采，野茶也不要乱采来喝。喝茶还是要喝经过人工栽培，经过自然筛选的茶，喝这样的茶才更有利于人的健康。

中国茶文化是博大精深的，这个博大精深是把不同地域的茶文化进行组合之后形成的。实际上，中国的茶文化是组合了云南的茶文化以及版图内各省区的茶文化而形成的，云南的普洱茶可以说是历史比较久远的。各族人民生活在这片将近40万平方公里的土地上，他们孕育的茶文化是非常发达的，我们如果做一个简单的对比就会发现，这种文化可以说是彼此血脉相传，而且是从一个根长出来的苍天大树。

众所周知，中国的茶文化应该说是从汉代源于巴蜀以后，逐渐形成了一个如同长江大河的大文化。茶在魏晋逐渐地被文人、尤其是南方的文人接受，到了唐代以后形成一种高峰，这个高峰就是以《茶经》为代表的，以陆羽为代表的茶人把茶文化上升到一个“道”的高度，和他同时代的许多诗人、道士也饮茶，在他们的手里，逐渐逐渐把茶文化发扬光大。我们知道，在唐代，按照陆羽的《茶经》记载，当时茶是一种混合的饮品，人们把椒姜等调料舂了以后放在茶里，然后煮着喝，这里面茶的本味还不是这么极其强烈，他把茶舂碎以后蒸成团，拿来贮藏，好保存，当然喝的时候用茶碾把它碾好以后再来煮着喝。这是唐代的一种饮茶方式，我们在上一讲也提到过，这种饮茶的方式实际上在樊绰的《云南志》里也提到，“茶出银生界诸山”，这个里面也提到，也和椒、姜、桂烹而合之，也是煮在一起喝，所以云南和唐代中原的饮茶方式是一致的。这个时候，中国的茶文化和饮茶的生活方式也东渡日本，也在日本逐渐



逐渐地形成了他们独具一格的茶文化。

唐代是一个伟大的文学时代，那是个诗人辈出的时代，李白、杜甫、李贺、李商隐、白居易、刘禹锡等都是伟大的诗人，这是一个饮茶也饮酒的文学时代，所以他们那个时代的人喝茶，更带有一种浪漫的情趣和浪漫的诗味，他们那个时候讲得更多的是煮茶的水，必须讲究是什么地方的水，用什么地方的水来煮茶才能好喝，所以陆羽在《茶经》里面是专门讲到水的问题，然后用这个水来煮茶要煮到什么时候，用什么火候来煮茶才能够得到一口很好的茶喝。像卢仝的《七碗茶诗》这些，实际上都是讲到了，茶有诗的韵味和诗的艺术。

唐代是一个诗歌、文学的时代，而宋代是一个艺术的时代，也是茶艺术的时代，宋代煮茶的时候要把茶打成不同的沫，打成沫以后在里面可以点出花和各种图案来，花沫其实就是一种很艺术的斗茶的风趣。宋代的瓷器也孕育了这种斗茶饮茶的风尚，当时出现了大量非常好的茶具，应该说是宋代就是一个伟大的艺术时代。宋徽宗赵佶还写了一本茶书，叫做《大观茶论》，在当时的文人阶层、市民阶层以及广大的僧众阶层，衍成了一种广泛的群众性的茶饮社会活动，在此基础上，和上层的推崇合并在一起，大规模的饮茶的方式终成潮流。所以宋代可以说是一个非常了不起的饮茶的时代，在宋代已经注重茶的本味，大家也可以看到，有一些材料可以证明，宋代的茶不断地向国外输送，周边的一些国家也逐渐逐渐和茶结缘，这个时候，这种饮茶的方式也传到了现在的朝鲜半岛，同时也逐渐地向东南亚扩张，所以说这个影响是极其深远的。

有一种观点认为蒙古族作为游牧民族，他在中国建立了元帝国之后，中国的茶文化发生了一次断裂。但是我并不这样认为，我们从相关的一些史料来看，作为元朝的统治者和元朝的建立者，蒙古族带有一种游牧民族的习尚，他们就本民族的习惯，把茶进行了一些调和饮用，实际上反而更丰富了饮茶方式和饮茶生活方式。

明代战胜了元朝以后，建立了自己的帝国，建国之初，国家处于极其贫困的状态之下，据说朱元璋当时要找两匹同色马都找不到，所以一切从简。朱元璋当时下令，贡茶就贡散茶，不要上饼茶，避免劳民伤财。这时候，散茶注入中央区域、注入帝国的核心区域，就使人们喝茶变成一种清饮方式。所谓的清饮，就是像今天我们抓一点茶放到杯里，用开水一冲就可以喝，这种清饮的方式更体现了茶的本味，清饮还更代表了茶自然饮用的回归，它减少了所谓的药用性质而更强化了茶的文化意韵、本味的饮用方式，所以明代在这个方面是一个伟大的进步。

到了清代，茶叶继续向海外输出。明末清初的时候，就有部分茶叶开始向西方开始输出；到了十七、十八世纪，可以说是达到了高潮，中国的茶文化已经正式作为一种国家软实力的象征向西方输出。这个时期，我们可以看到整个西方对中国茶带有一种崇拜的心理。将近一百年的时间，茶的饮用方式在英国就形成了一种独特的文化，也形成了英国人的一种生活方式，在这么短的时间内，一种新的生活方式就在一个国家建立起来了，这是很少见的。除了茶叶之外，当时我们还向外输出丝绸及瓷，当时西方想把他们的一些机器以及一些更大宗的东西输入中国，但是中国是农耕民族，其精耕细作已经可以把单亩生产的产量达到了一个很高的程度，所以他其实不需要机械的耕种来代替劳力生产。而且当时中国的人口也是世界之最，有将近4亿人，这意味着当时中国的人力资源非常丰富，所以西方这些东西进入中国并没有很大的市场。相反的，西方对中国的茶叶及其他轻工产品和农副产品有大量

的需求，由此产生了贸易逆差，尤其是像英国，他们的白银大量地涌入中国。于是，西方就想出一个很损的招数，诸如英国，他要逆转这种形式，就将鸦片输入中国。鸦片不断地输入中国，使中国的白银又大量地外流到西方，在这个情况下，就发生了鸦片战争，这也是因茶而引起的一次战争。实际上，这次战争对于中国来说损失是非常巨大的，很多的中国人，包括一些贫苦的人和一些上层的官僚，他们选择了吸食鸦片，鸦片是一种成瘾性消费品，而这种成瘾性消费品拖垮了中国人的斗志，消磨了中国人的经济，使中国的经济大大地倒退，而英国人选择了同样也是成瘾性消费品的茶叶，但是他们选择了一个健康的生活方式。

英国人把茶叶带到英国以后，让机器大生产的效率成倍地提高，引发了所谓的“勤勉革命”。当时西方的大机器生产，很多工人没日没夜地工作八小时、十小时、十二小时、十六小时，很多工人承受不了这种繁重的大机器生产，要打瞌睡，这样就会使生产效率大大地下降，在这个时候，所谓的资本家，就是这种大生产的集合者，就把茶叶拿给这些工人饮用，工人们饮用以后，发现不瞌睡了，可以继续工作，这是茶中的咖啡因等物质产生的效果，这样一来，就保证了生产效率。有些学者认为，英国的所谓“勤勉革命”和茶叶的输入，或者说资本家把茶叶拿给工人饮用是有关系的，有的学者还进一步指出西方的工业革命和茶叶的输入有直接的关系，当然这还有待更多的研究。

茶叶它是成瘾性消费品，鸦片，包括我们吸的纸烟、我们喝的糖水、我们喝的咖啡、可可等等这些都属于成瘾性消费品，这些消费品都会为人提供一些刺激，使人精神百倍。我在前面也提到过，茶叶在中国的流传得益于佛教的传播，在唐代，因为是和尚念经天天瞌睡，降摩禅师就让和尚们喝茶水，那些小和尚喝了以后就精神起来了。后来，僧人们又把这些茶水布施给那些敬香的善男信女，让他们喝到茶水就如同能感觉到佛的诏示和佛的意念在里面。可以说西方的“勤勉革命”和中国和尚为了念经而饮茶一说有异曲同工之妙。

刚才我们是从纵向、历时的角度来了解了茶在中国的基本发展环境，现在我们从另外一个角度，从云南少数民族的饮茶方式来阐述茶文化的发展。云南的产茶区，就是低纬度的地方，诸如现在的西双版纳一带的饮茶方式是很有特点的，像布朗族，他们饮茶时要把茶熬成很浓很浓的茶水来喝，另外他们还会把茶叶熬了以后用罐子装着进行发酵后再喝，这和他的炎热天气以及自然状态有关，在这个纬度上，傣族把茶叶采了以后凉拌着吃，就是所谓的凉拌茶。他们的这种饮及食用方式看似最简单，但是却能更接近、更切合实际地把这个茶的特殊功能充分地发挥出来。

从西双版纳继续往北走，到了普洱、玉溪，就是向滇中地区这一带，很多人把茶用罐子烤着喝，一个普洱的老先生告诉我，他们用一个罐子，把茶放进去，不断地冲泡喝，他们称之为“烂壶茶”，他们的喝茶方式又和低纬度的地方的不一样了。

我们继续向北走，到现在的大理一带，纬度和海拔也在逐渐升高。这一带的少数民族包括白族、彝族等，他们就用小罐子、小土罐把茶叶放进去用火烤一下，再用水来冲泡，经过烤以后，茶的香味就可以大大地提高，闻着非常的香。大理的“三道茶”就是把不同调味品加入其间，加进像乳扇、一些香料进去，这和他们是半农耕半畜牧的民族有关系。

出大理继续北上，到了滇西北的丽江一带，这一带的纳西族，他们有所谓的“龙虎斗”的喝法，这种喝法是把茶烤了以后加入酒，把茶和酒结合起来，称为“龙虎斗”。这种喝法与高纬度、寒冷的

天气还有多高山有关。在丽江的北边，永胜一带则可以喝到油茶，油茶就是把米炒了以后和茶混合在一起煮了喝。在滇西北的香格里拉一带，就是迪庆藏族自治州一带，当地人就吧茶、酥油结合在一起来喝。从低海拔到高海拔，不同的民族、不同饮茶方式，通过这种自然的纬线清晰的展现了出来。

饮茶的方式和这些少数民族生活的自然环境是结合在一起的，根据不同的自然环境，饮茶的方式也各有不同，所以我们可以说，云南有多少个生活在不同的地域的少数民族，就有多少种不同的饮茶方式。云南少数民族这种不同的、独特的饮茶方式，实际上也丰富了整个中华民族的茶文化，所以某种程度上，云南少数民族的茶文化也就是中华民族茶文化的另一种表现方式，内聚在一起的一种东西，这种东西就是一种文化的核心内涵。

云南少数民族的饮茶方式是对中华民族饮茶方式的一种丰富，从更多的层面来看，因为云南是普洱茶的故乡，茶的发源地，所以在这种特殊的地理单元和地理文化背景下，云南的茶经过应该说是几千年的这种发生发展成熟，到了清代应该是一个高峰。在清代乾隆的年间，有大批汉族人到了现在的产茶区去种植茶叶，他们在种植茶叶的同时也进行茶叶的买卖，由于大量的汉族移民进入了茶区，他们带来先进的生产工具、先进的生产方式和先进的加工方式，这个时候的整个产茶区，包括西双版纳、思茅，就是现在的普洱这一带，有大量的人就以种茶、加工茶、贸易茶为生。著名的茶人张木兰说：凡是产茶区，产茶的地方，教育都做得好，乡村建设也做得好，城镇建设也做得好，张木兰先生说这个话是非常有道理的。

清代的阮福在说到普洱茶的时候，他说六大茶山这一带，采茶的人数以万计，可以想象，这个生产规模是非常大的。今天我们看到云南的茶城也是很多的，包括西双版纳、普洱、临沧、德宏、保山一带，有大量的茶庄、制茶的茶厂，它们都从事着茶叶的生产。下关茶厂生产的沱茶，凤庆茶厂生产的红茶，包括西双版纳的大益茶厂，是经过多少的发展变化才延续到今天的，这些厂生产的很多产品实际上也是对传统的延续。大益茶厂的前身，建立于1940年的佛海试验茶厂，最初的厂长是范和均；凤庆茶厂的前身顺宁试验茶厂建立于1939年，当时的厂长是冯少裘，后来的大茶厂是在这些老一辈初建的基础上发展壮大起来的。

这些茶厂的建立是都要背靠产茶区，建立在大量的茶资源的基础上，勐海茶厂的首任厂长范和均认为在勐海可以建立一个大型的茶厂，可以制造出最好的茶叶；而滇红之父冯少裘就认为云南可以做出世界上最好的红茶，他认为云南的大叶种茶做出来的红茶可以既有香气又有汤色，他认为中国红茶的希望在于云南。通过这些具体的实践，一批茶人最终把云南的茶产业和茶文化大大地提高了一个档次，这是非常了不起的。当然这又回过头来说，他们建立茶厂的基础是在大量的私营做茶的茶厂和茶庄之上，所以这些茶厂并不是凭空就在那儿建立起来的。你现在到景洪、到勐海去，你仍然可以看到那些20世纪30年代的茶庄的原貌，像易武古镇，像同庆号、车顺号，车家的那个大厦“瑞贡天朝”都还在，还有易武的关帝大庙，包括茶案碑都还在。易武的茶案碑，虽然它断了，现在的人又把它重新立起来了，它记述了这些地方产茶上贡的历史，都还清晰地保存着。攸乐山传说是因为诸葛亮南征的时候遗漏的一些士兵，他们最终留在了茶山，这些关于茶的传说和故事，在云南的南部可以说是比比皆是。

有一次我们去采访同庆号的老揉茶工，当时我们从昆明带了一饼茶叶过去，老先生很有意思，他拿过茶叶以后，就对着太阳的光线，说：“这个做得不行。”我说：“为什么不行？”他说，有几个

问题，这个茶叶，第一，它不透，气不透。不透气的話自然发酵就会不好；第二，他说揉茶工最大的功夫是包边，揉的时候茶叶的那个边是要包得很好的，就像女同志编辫子以后，是一个一个插进去编的，不破边，所以老揉茶工他也就知道这个是要有很好的功夫才能揉得出很好的茶。当然了，现在是用大机器生产，用冲机空晒空晒的，拿气一蒸、机器一压，拿个布袋子装着一压就行了，这个很简单。老茶工他就认为这个茶不容易发酵，不容易得到一种很好的茶。当然有一些同志也是不太同意这种说法，我们认为，在大机器生产的情况下，适应这种市场经济，让更多的人喝上茶，这种大机器生产也是很好的，但是怎么样把传统的工艺做好，我觉得可以汲取一些传统的東西。只要它保质保量做得好，这种工艺做出来的茶，也会是很好的茶，在这方面应该是大企业可以做，包括像大益、云南凤庆茶厂等等这些茶厂，都可以来从事这些做法，同时也要看到到像车顺号、同庆号的后人们仍然在坚持的手工做法，不同的加工方法，我觉得都应该是可以并立而成的。

在过去，每个茶庄、每一个灶，每天可以揉多少茶，这是清清楚楚的。比如说一个灶有一个揉茶师，揉茶师相配还包括切茶的、称茶的、蒸茶的这些人，所以它一个盘、一个灶可以揉多少茶都是清清楚楚的，这个我们可以看20世纪30年代李拂一先生写的有关勐海（当时的佛海）制茶的情况，李拂一先生记述得很详细，他记述了像张相石先生的恒盛公（鹤庆的一个茶庄）、周文卿的可以兴茶庄做茶的一些情况。他还把现在勐海，当时是佛海，是怎么开辟新茶路，怎么把佛海的茶通过马运到缅甸，从缅甸怎么通过水路，最后运用船、用火车运到印度，从印度怎么转到现在的西藏这条路都记述得清清楚楚。他们认为这是新茶路，实际上它是今天所说的“茶马古道”的一部分，它只不过是延续到了国外，从国外绕了一个圈，又到了现在的西藏。

有机会的话，还可以采访一些老茶人，像现在宁洱县的朱俊，他可以说是宁洱的“活化石”、文化老人，他清清楚楚地记得当时从西藏下来的藏族同胞怎么到宁洱来拉茶的，哪一年、哪一时，他记得清清楚楚。他说，当时一批藏族，他们从藏区直接下到现在的宁洱来拉茶，为什么呢？是因为当时在这条“茶马古道”上，从宁洱到西藏的这条路匪患比较严重，很多从云南拉茶到西藏的这些马帮都不敢过去，所以很多年茶叶都拉不到西藏，于是藏族同胞不得不自己组织几百匹马，浩浩荡荡地南下到现在的宁洱来拉茶。他说，当时这些藏族，他们不住马店，也不住房里，他们在城郊边点着篝火，睡就睡在野外，所以有的人说藏族马帮是开凉。老人还告诉我们，那些藏族还表演一些独特的马上绝活，他们点着篝火，唱着藏族的歌曲，然后表演一些马术，比如说飞马拾银啊，这样带动了普洱周边的很多人去看他们的表演。朱俊先生说得很详细，我们可以看到藏族对茶的渴望，他们从西藏直接就是不远千里地赶到那里。我们到到易武的时候，易武的一些老人说，在三四十年代的时候也见过藏族马帮直接赶着马到了西双版纳，到易武来拉茶。据说他们当时全部是用银元，就是我们今天说的现金来进行着交易。马队之大、需求之旺，甚至垫鸡窝的那些茶都拉走了。当时因为战乱、匪患，易武的很多茶自己喝不了，又拉不出去，很多人就把茶树砍了做柴烧，然后把茶叶的枝枝杈杈拿来垫鸡窝，当时那些藏族看到以后，都把这些可以用的、不可以饮用的茶都拉走了。

大家知道的，西藏到云南来拉茶，本该是一站接着另一站的输送的，这种直接从西藏放马南下到产茶区来拉茶的现象实在不多见。朱俊先生说，在他的记忆里，也就两次；在易武的时候，访问了一些老人，在他们的记忆里，也就是一次。可想就是由于战乱、匪患使从云南到达西藏这条通道被阻隔

以后，很多藏族同胞没有喝到云南的普洱茶，所以他们不畏艰辛、跨江跨河、打破匪患、克服各种灾难灾害，直接到云南的产茶区来拉茶，可以想见他们对茶的渴望是非常强烈的。当时和茶区的老人们谈论这些事情的时候，他们也是感慨万分。

在云南一些地方，还有一条路，就是从产茶区，现在的普洱地区，到现在的玉溪，从玉溪又到现在的宣威，然后经昭通、绥江，经盐源木里这边到西藏，这是一条很奇特的线路。朱俊老人说，有一次他看到一张照片，有一个背茶的牵着一只狗，他说那张照片是一个外国人照的，他也亲眼看见拍这张照片，由此可以想见当时的“茶马古道”，一条就是从我们现在的西双版纳到缅甸，缅甸到了印度，印度再到西藏这条路；一条是出普洱，到了玉溪、宣威，从宣威到了昭通，从昭通又转到盐源木里这边，又岔到西藏。所以只要有利益可图，只要有真正的需要茶的人，商贩和运茶的人都是不畏艰辛继续向有茶的地方前进，这就是茶的魅力，这就是“茶马古道”的魅力。

（未完待续。）



# 茶马古道研究文献综述

凌文锋

(云南大学茶马古道文化研究中心)

茶马古道是覆盖在中国西南地区的一个传统交通网络,指的是起于今天的云南、四川等传统茶叶产区,以马帮等载体运输茶叶等物品到藏区和其他传统茶叶市场,换取藏区的皮毛、酥油等产品的交通运输线。它以西南地区的云南、四川、西藏为中心,涉及周边的湖南、贵州、广西、甘肃、陕西、宁夏省区,还进一步向外延伸到缅甸、印度、老挝、泰国等东南亚、南亚国家和地区。

## 一、由“西南丝绸之路”到“茶马古道”

茶马古道涉及的省区中,广西、云南、西藏三省区同越南、老挝、缅甸、印度、不丹、尼泊尔等国家和地区接壤,有着近万公里的陆上边境线,三省区内部的民众之间以及同周边国家之间很早就开始互通有无,不断进行人员、物资、文化等方面的交流往来。所以在《史记》、《汉书》等文献记载中,张骞在西域看到了来自四川的“蜀布”和“邛竹杖”<sup>①</sup>。也正是由于这一批我国早期文献中对西南地区同周边地区交通往来的记载和考古文物的发现,近代以来,学者们开始推测中国西南地区很早就存在连接印度、缅甸等国家和地区的通道并进行了大量相关研究,取得了极为丰硕的成果。

鉴于《史记·西南夷列传》、《史记·大宛列传》、《汉书·西南夷传》等历史文献中均记载了张骞向汉武帝汇报的“蜀身毒道”,但并未明确指出这条“蜀身毒道”的具体走向和沿途经过,早期学者大多投身到了中国西南和南亚、东南亚之间交通线路的考证研究种之中。国外方面,早在20世纪初,法国学者伯希和(Paul Pelliot)便撰写出版了《交广印度两道考》,对中国西南与东南亚、南亚和欧洲间的通道及其经济文化交流进行了研究。还有美国学者劳费尔(B. Laufer)、法国汉学家亨利·玉尔(Henry Yule)、沙畹(Chavannes)、日本学者藤田丰八等人也对此进行了专门研究。中缅早期的交通研究则有英国学者哈维的《缅甸史》、缅甸学者巴波信的《缅甸史》的专门阐述,同时还有英国学者霍尔的《东南亚史》也有所涉及。<sup>②</sup>国内方面,20世纪40年代,在抗战军兴和修筑滇缅公路、中印公路的情况下,部分国内学者开始对中国西南地区的古代交通网络进行了研究并取得了一系

① 《史记·西南夷列传》:“及元狩元年,博望侯张骞使大夏来,言居大夏时见蜀布、邛竹杖,使问所从来,曰:‘从东南身毒国,可数千里,得蜀贾人市。’或闻邛西二千里有身毒国。骞因盛言大夏在汉西南,慕中国,患匈奴隔其道,诚通蜀,身毒国道便近,有利无害。于是天子乃命王然于、柏始昌、吕越人等,使间出西夷西,指求身毒国。”《史记·大宛列传》:“骞曰:臣在大夏时,见邛竹杖、蜀布。问曰:‘安得此?’大夏国人曰:‘吾贾人往市之身毒。身毒在大夏东南可数千里。其俗土著,大与大夏同,而卑湿暑热云。其人民乘象以战。其国临大水焉。’以骞度之,大夏去汉万二千里,居汉西南。今身毒国又居大夏东南数千里,有蜀物,此去蜀不远矣。”《汉书·西南夷传》也有同《史记·西南夷列传》类似的记载。这几则材料既说明了印度同中国西南地区很早就已有物资交流往来的同时,也说明了联结中国和印度之间通道的存在。虽然汉武帝打通这条通道的努力最后失败了,但却生动地表明了“民间”在各地之间的物资、人员和文化交流往来中的开拓性与灵活性。

② 参见段渝《中国西南早期对外交通》,《历史研究》2009年第1期。



列成果,具有代表性的有《论西南国际交通路线》<sup>①</sup>、《云南与印度缅甸之古代交通》<sup>②</sup>、《中国丝绢西传史》<sup>③</sup>和《中印缅道交通史》<sup>④</sup>等。20世纪50年代至70年代,受国内国际政治环境的影响,国内对西南地区的内外交通研究相对沉寂,而香港和台湾的学者则继续研究相关事项并取得了可观的成绩,典型的有《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》<sup>⑤</sup>、《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》<sup>⑥</sup>、《汉晋时期滇越通道辩》<sup>⑦</sup>和《唐代滇越通道辩》<sup>⑧</sup>等。虽然上述研究中,“诸家所引证的资料未必尽确,且有任意比附之嫌;但中、印两国文化发达甚早,已在远古声闻相通为意中事。最早中、印往还经过西南夷的交通线,各家所说是一致的……”<sup>⑨</sup>

20世纪70年代末80年代初,在改革开放和国家努力发展同周边国家的经济文化交流背景下,更多的国内学者开始抱着“学以致用”的思想,积极投入到了中国同世界其他国家和地区交流往来的研究之中,在关注东南海运和西北陆上丝绸之路的同时,也开始逐步关注中国西南地区的对外交流与往来,如方国瑜、王叔武、林超民、任乃强、童恩正、张毅等人,纷纷撰文对西南地区的古代交通进行分析研究。只不过在这些研究和著作中,他们早期多沿用史籍中对这些通道的称谓,如“五尺道”、“旄牛道”、“灵官道”、“蜀身毒道”、“滇越麋冷交趾道”、“蜀布之路”等等,还没有统一的名称来概括覆盖在西南地区的整体交通网络。

最早指称中国西南地区整体的交通网络的名词为陈炎提出的“西南陆上丝绸之路”。1981年中国中外关系史学会在厦门举行成立大会与第一次学术讨论会时,陈炎就提交了相关的论文,后在《略论海上丝绸之路》中第一次明确提出了“西南陆上丝绸之路”的概念,指古代从成都出发,经云南至缅甸、印度和中亚、西亚的交通网络<sup>⑩</sup>。该文初载于《历史研究》1982年第3期,其后又被译成多种外语,配以图片,发表于《中国建设》与《中国社会科学》外文版,“西南丝绸之路”也随之名扬海内外,引起了中外学术界的浓厚兴趣和广泛关注。80年代期间,童恩正主持了国家社科“七·五”规划重点项目“古代南方丝绸之路考察”,研究成果于1990年出版了论文集《古代西南丝绸之路研究》。在这本论文集中,童恩正、李绍明、张毅、罗二虎、任乃强、史占杨、藤泽义美、饶宗颐、张增祺等18位作者,用20篇颇有份量的论文,从文献记载、考古发现、语言学对应等角度考证“南方丝绸之路”的存在并分析了其线路的分布,涉及了从成都出发,通往印度、缅甸、泰国、越南甚至中南半岛等地的古代交通线路的开通时间、线路分支、对外经济文化交流等各个方面的情况。如童恩正认为,这条交通网络早在公元前4世纪末,就已经为巴蜀和南亚、东南亚的商人所知并开始发挥其商贸通道的功用

① 严德一《论西南国际交通路线》,《地理学报》1938年第5卷。

② 方国瑜《云南与印度缅甸之古代交通》,《西南边疆》1941年第12期。

③ 姚宝琬《中国丝绢西传史》,北京:商务印书馆1944年。

④ 夏光南《中印缅道交通史》,上海:中华书局1940年。

⑤ 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》,中研院《历史语言研究所集刊》41本10分册,1969年3月。

⑥ 饶宗颐《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》,中研院《历史语言研究所集刊》45本4分册,1974年6月。

⑦ 严耕望《汉晋时期滇越通道辩》,《中国文化研究所学报》1976年,8卷第1期。

⑧ 严耕望《唐代滇越通道辩》,《中国文化研究所学报》1976年,8卷第1期。

⑨ 方国瑜《中国西南历史地理考释》,北京:中华书局1987年,7页。

⑩ 陈炎《略论海上丝绸之路》,《历史研究》1982年第3期。

了。<sup>①</sup>罗开玉从考古资料着眼,对川、滇、缅、印古道串连起来的四川、云南、缅甸、西藏、印度等地区的政治、经济、文化往来,同时结合文献资料,对四川、西藏、印度的古代交通进行了分析,最后对四川、西藏和印度之间三组交通线路进行了梳理。<sup>②</sup>在江玉祥等人的进一步努力下,四川大学出版社1995年又出版了论文集《古代西南丝绸之路研究》的第二辑,对南方丝绸之路古代民族、线路、出土文物、食盐贸易、“连枷”风俗、“十殿”信仰等问题进行了进一步探讨。

在80年代以后改革开放如火如荼和各项事业历经磨难重新焕发生机的背景下,上述学者和其他学者一起抱着“学术为经济建设服务”的理念,将其一腔热忱投入到了事关西南地区和全国改革开放大计的古代交通和经济文化往来的研究之中,既是学术的自觉,同时也是时代的要求。正如《南方陆上丝绸之路与云南的改革开放》一书中三位作者指出的,作为曾经沟通云南、四川等地的南方陆上丝绸之路,在改革开放的背景下如何使之更好地发挥效用,为西南地区的经济、社会和文化建设作出贡献,已成为改革开放之后的学者和各地官员必需认真思考和解决的问题<sup>③</sup>。所以他们在本书中以详实的材料,对云南的历史地位、南方丝绸之路和云南的对外交通等方面的内容进行了阐释,并在改革开放的今天构筑新南方丝绸之路提出了宏伟的设想。

只是在高涨的学术研究热情和经济文化建设的亟需之下,大多数研究者研究中都忽略了一个根本性的问题,即如何来概括影响了中国西南乃至全国几千年的传统道路网络的“核心”是什么,或者说应该如何为其“定名”的问题。这或许是因为学者们急于利用这条古道为今天的建设服务,而西北地区已经有了一条早就被德国人李希霍芬命名为“丝绸之路”的商道,所以大部分人都认为“这条西南古商道也以叫做‘西南丝绸之路’为好”<sup>④</sup>。这不失为前期研究的一个遗憾,毕竟“南方丝绸之路本质上是一条民间商旅道”<sup>⑤</sup>,没有准确界定这条道路网络上转运的物资主体、贸易形式、参与群体等本质特征的情况下,“名实难副”的比附说法自然难以概括和揭示这些古代交通产生、运转进而对人们的经济、社会、文化影响的“原动力”所在。

在此情形下,蓝勇的研究和论证就显得尤为“难能可贵”。1992年10月,重庆大学出版社出版了蓝勇的《南方丝绸之路》一书,书中冷静地指出丝绸并非四川同外界交易的主体,因为“汉朝的丝织业以及附带的刺绣手工艺,其中心都不在蜀”<sup>⑥</sup>，“春秋战国时丝绸中心在我国北方……倒有大量史实证明汉代四川丝织业不够发达……我们应该承认,四川丝织业发达是在三国两晋时期。”<sup>⑦</sup>“公元前四世纪可能从中国西南陆路转输到印度的‘支那帕塔’(丝绸)并不能完全肯定为中国西南所产,而为中原所产的可能性更大。中国西南可能仅是一个中转作用。”<sup>⑧</sup>

既然“丝绸”并不产于西南地区,丝绸不仅不是秦汉之前四川通外界进行商品交易的主体,亦非

① 童恩正《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》,成都:四川大学出版社1990年。

② 罗开玉《从考古资料看古代蜀、藏、印的交通联系》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

③ 李子贤、李槐、谢国先《南方陆上丝绸之路与云南的改革开放·序言》,昆明:云南大学出版社1997年。

④ 伍加伦、江玉祥《古代西南丝绸之路研究》,“编后记”。

⑤ 龙建民、唐楚臣《南方丝绸之路与西南文化》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑥ 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径蠡测》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑦ 蓝勇《南方丝绸之路》,重庆:重庆大学出版社1992年,2—3页。

⑧ 蓝勇《南方丝绸之路》,重庆:重庆大学出版社1992年,4页。

西南地区的滇、川、藏三省区同外界交易的主体。而且稍后的“汉朝的丝织业以及附带的刺绣工艺，其中心都不在蜀。”<sup>①</sup>甚至还有学者认为其他人推断的张骞所见的“蜀布”不仅不是“丝”，也不是“锦”，“是属于麻葛一类的制品”<sup>②</sup>。结果，“西南丝绸之路”就难免陷入了“名实难副”的尴尬境况。所以木霁弘在《茶马古道考察纪事》和《茶马古道上的民族文化》等著作中对中国西南地区的交通道路网络进行的“正名”才显得掷地有声：

(1) “南方丝绸之路”的名称，显然因为中国北方有条丝绸之路，故而使用的一个模仿式的名称，这让人感到生硬，总觉得和我们现实中的这条路离得太远太远。

(2) “南方丝绸之路”只是一种文本考证意义上的线路，它的现实性成分较少，其对商业、文化贡献缺乏确定性。

(3) 不能概括云南特有的路途和自身的商品载体，“丝绸”不能算作真正意义上云南同外界商品交易的主体。

(4) 茶马古道传输着茶文化，茶至今仍是世界第一饮料，可以认定云南和四川南部都是茶的原生地 and 原产地。

(5) 张骞推测的“身毒道”也只是商道，而不是丝绸路，而茶马古道是一条活生生的道路，至今仍在运转，而于史实也斑斑可考。用“茶马古道”命名，并统摄历史上当时大西南的对外的商品交易道路更符合该地区历史与现实的情况。<sup>③</sup>

在此之前，还有学者提出了“蜀布之路”的概念<sup>④</sup>，2001年《思想战线》组织的“古代南方对外交通研究笔谈”讨论中，申旭、林文勋、吕昭义、木霁弘、龙晓燕等人也从各自的研究领域出发，对历史上西南地区的“国际大通道”进行了定位和阐释，提出了“西南陆上丝绸之路”、“贝币之路”、“文化传播的五彩路”、“茶马古道”、“民族迁徙大通道”等概念<sup>⑤</sup>。确实，西南地区有丰富的物产资源，在同南亚、东南亚以及国内其他地区经贸往来的过程中，有众多深受其他地区民众欢迎的商品，而且其中一部分商品的对外输出数量一直都较大。但如果只是就中国西南地区古道上输出或流通的某一种或几种“商品”来概括这些古代交通路线的话，难免会出现“挂一漏万”的情况。进而，我们必须也只能从中国西南地区的古道上流通的“商品”或者“文化”中选取一种最具代表性，同时也是对中国和世界最有影响的“商品”或者“文化”来概括这些古道网络。那么应该如何来概括西南地区整体性的交通网络呢？

木霁弘、徐涌涛二人1987年在横断山区调查方言时，了解到滇西北维西、德钦、塔城一带有条通

① 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》，中研院《历史语言研究所集刊》41本10分册，1969年3月，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

② 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》，中研院《历史语言研究所集刊》41本10分册，1969年3月，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

③ 木霁弘《茶马古道考察纪事》，昆明：云南教育出版社2001年，14—15页；木霁弘《茶马古道上的民族文化》，昆明：云南民族出版社2004年，30—31页。

④ 任乃强《中西陆上古商道——蜀布之路》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年。

⑤ 申旭、林文勋、吕昭义、木霁弘、龙晓燕、任乃强《古代南方对外通道研究笔谈》，《思想战线》2001年第5期。

往藏区的古道，二人还在一位名叫松秀清的当地老人带领下亲自探访了这条古道。虽然二人当时的任务是方言调查，但当他们把这条古道与铁索桥、藏族的大茶会等饮茶习俗等因素联系起来后，却有了一个意义极为深远的发现。他们意识到这条古道必然是一条历史相当悠久的古道的一部分，因为马帮的存在而诞生，因为茶叶的贸易而兴盛。<sup>①</sup> 木霁弘、徐涌涛二人商议后就开始考虑一个问题：“这条古道既然当时是赶马车拉茶的商道，我们能不能叫茶马之道。”<sup>②</sup> 于是，在随后一本书的序言中，木霁弘等人称这条连接云南、四川和西藏地区的古道为“茶马之道”。为了进一步深入研究和了解这条古道，木霁弘等人还对这条古道进行了一次史无前例的考察并将其考察经历和研究成果出版为《滇藏川“大三角”文化探秘》一书。在这本书中，木霁弘、陈保亚、李旭、王晓松、徐涌涛、李林“六君子”以他们考察的所见所闻，将沿途 2000 多公里的种种“神奇与独特文化”以生动翔实的笔墨展示了出来。最重要的是，“六君子”在紧紧抓住滇、藏、川这个多民族、多文化交汇之地的历史和文化特征，尤其是曾经活跃在西南地区的“马帮”，提出了“茶马古道”的概念<sup>③</sup>。无论是史学界，还是民族学界，抑或是考古学、民俗学、藏学等学界，“茶马古道”都是第一次出现并得到系统论述。

虽然“茶马古道”提出的最初几年内没有得到太多的回应，但 2000 年以来，却以其势不可挡之势成为中国西南地区传统交通运输网络的代称，甚至还成为西南地区乃至全国的一个文化符号。<sup>④</sup> 刘弘对已有研究成果的数量和结构进行了分析，指出“茶马古道”后来居上的一部分原因：“‘茶马古道’热的背景在一定程度上是我国经济发展后形成的旅游热，大量的旅游者对‘茶马古道’沿线的山川、风光、民风、民俗倾注了热情的关注，‘茶马古道’满足了这种需要，也因此出现大量的旅游有关的出版物。”“‘茶马古道’迎合了广大旅游者的要求与需要，很快地为社会所认可和接受，成为一个社会热点……”<sup>⑤</sup>

其实，虽然经济与旅游业的发展是“茶马古道”广为传播的重要动力，但这也只是其中的一个原因，更重要的是中国西南地区不仅是世界公认的茶树起源地之一，而且由茶叶的采摘、烘焙、烤制、包装、运输、交易、冲泡、品饮等与之相关的生活方式或者说文化因子已经成为影响中国历史文化和世界格局的重要因素<sup>⑥</sup>。由于饮茶风习向更北地区的扩散，茶马古道扩展到了更广阔的地区。茶叶也是维系北方丝绸之路并使之长期保持畅通的重要产品，也成了唐宋之后丝绸之路向茶马古道转型的动力所在。关于此，陈保亚已做了分析<sup>⑦</sup>。更重要的是，“茶马古道”有云南和四川境内至今仍在产茶的古茶园和古茶树为证，有至今仍活跃在部分地区的马帮和残留着的石板路，有健在的马锅头、马夫和广泛流传在民间的关于马锅头与马帮的故事和传说，还有西南各地的藏族、纳西族、白族、傈僳族、怒族、

① 木霁弘《访谈·茶马古道寻踪》，CCTV10《历程·行者见证》，沈阳：辽宁人民出版社 2006 年。

② 木霁弘《访谈·茶马古道寻踪》，CCTV10《历程·行者见证》。

③ 木霁弘、陈保亚等《滇藏川“大三角”文化探秘》，昆明：云南大学出版社 2003 年，4 页。

④ 周重林、凌文锋《茶马古道 20 年：从学术概念到文化符号》，《中国文化遗产》2010 年第 4 期。

⑤ 刘弘《他山之石，可以攻玉——“茶马古道”和“南方丝绸之路”研究方式的比较与借鉴》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社 2011 年。

⑥ 关于这一点，已有众多学者进行了阐述，如艾瑞丝·麦克法兰（Iris Macfarlane）和艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane）的《绿色黄金》（Green Gold: The Empire of Tea）、艾梅霞（Martha Avery）的《茶叶之路》（The Tea Road: China and Russia Meet across the Steppe）、罗伊·莫克塞姆（Roy Moxham）的《茶：嗜好、开拓与帝国》、木霁弘的《没有茶，便没有美利坚合众国》和《普洱茶与法兰西唇齿相依》等等。

⑦ 陈保亚《论丝绸之路向茶马古道的转型——从词与物的传播说起》，《云南民族大学学报》2011 年 9 月。

哈尼族、布朗族等民族的民众对茶叶的嗜好作诠释。在史书和其他文献记载中，云南、四川等传统茶叶产区与北方民族和藏族之间的茶马贸易，不仅是唐宋之后历代官方和民间商人贸易往来的重要内容，也是其后的统治者“治国安邦”政策的重要组成部分，为此他们还曾专门成立了“茶马司”，设立了官方的交易市场“榷场”。这或许正是为何近些年为何“茶马古道”得以后来居上之势，不仅得到学术界的广泛认同，而且在全社会范围内的“茶马古道热”的“热源”所在。

表现在研究成果方面，2000年之后出版的茶马古道相关的著作就有300余部，还有一系列集中反映了茶马古道沿线的自然和人文风情的影视和音乐作品也于这一期间相继面世。论文方面，学者们在研究中将茶马古道与西南地区的地理、历史、民族文化、旅游开发等问题相结合讨论，在前期“西南丝绸之路”已有研究成果的基础上，产生了又一大批水平和质量都较高的研究成果。仅在中国知网2010年5月22日之前刊载的论文中，题名包含“茶马古道”的文章计有657篇，其中：在中国期刊全文数据库中便有229篇（不包含中国期刊全文数据库世纪期刊中的215篇），中国重要报纸全文数据库中有197篇，在中国优秀硕士学位论文全文数据库中有5篇，中国年鉴网络出版总库中有27篇，中国重要会议论文数据库中有2篇。关键词中包含有“茶马古道”的总计有1682篇，其中：中国期刊全文数据库中便有859篇（不包含中国期刊全文数据库世纪期刊中的801篇），中国博士学位论文全文数据库2篇，中国优秀硕士学位论文全文数据库中有11篇，中国重要会议论文全文数据库9篇。

综合来看，近代以来包括“西南丝绸之路”在内的茶马古道研究，其成果主要体现在以下几个方面：

## 二、线路分布

路线的研究是基础性的工作，所以无论是“西南丝绸之路”名下，还是“茶马古道”名下，在西南地区的内外交通和交往研究中，关于线路和分布的研究也是茶马古道研究中开始较早、成果也最为丰富的。

在线路的分布与途径的问题上，桑秀云在考订大夏名称、地望、史迹的基础上，指出西南地区“汉初，从四川至印度的道路，可以有三个可能的途径。第一，北道：是大迂回的路径，从四川先至长安，再从长安取道河西走廊，经新疆，越帕米尔高原，至大夏、印度。第二，西道：从四川向西走，经西康、西藏至印度。第三，南道：从四川向南，经云南、缅甸北部，再折而向西至印度。”<sup>①</sup>今天看来，其中提到的第一条通道的国内部分正是唐宋时期政府主导的茶马贸易的主要通道，而后两条道路无疑就是连接西南地区和印度、缅甸的茶马古道主干道两条主干线。童恩正研究了“古代四川经云南至东南亚的通道”，主要有西路、中路和东路三条，西路即桑秀云所言的南道，中路为沿红河下航的水道，东路为进桑糜冷道<sup>②</sup>。任乃强进一步认为，“蜀布之路”是一条从四川成都出发，经云南、缅甸、印度、巴基斯坦，到达阿富汗的商道，“以现代地图推断，它大约全长五千公里，约可分为两大段：从四川到北缅甸一段，我们叫它东段，约长三千余华里；由北缅甸西经印度到阿富汗的西段，约长七千华里。

① 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》，原载《历史语言研究所集刊》41本10分册，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

② 童恩正《试谈古代四川与东南亚文明的关系》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。



前一段是蜀商运售蜀布量最大的区域。”<sup>①</sup>江玉祥则详细分析并列举了“西南丝绸之路”川滇段的下行的古道：

这条古道的川滇段有两途：一走“旄牛道”（灵关道）。从成都出发，经双流、新津、邛崃、名山、雅安、荥经、汉源、越西、喜德、冕宁、西昌，到达会理县境以后，折向西南行，经攀枝花市，渡金沙江至云南大姚，最后到达大理地区。另一途，从成都出发，经彭山，沿岷江而下，经乐山、犍为至宜宾，再沿秦“五尺道”（隋唐“石门道”）南行，经高县、筠连，向西折入横江河谷，经豆沙关、大关、昭通、曲靖而抵昆明地区，再从昆明至大理。两途至大理回合后，再沿滇缅公路，经保山、腾冲，循大盈江南行，经干崖到达缅甸境内的八莫（伊洛瓦底江上游重要口岸，其地位相当于我国的宜宾）。从八莫出发有水陆二途到印度：陆路自八莫出发，经密支那，越过亲敦江和那加山脉，到阿萨姆，沿布拉马普特拉河（雅鲁藏布江流经印度的名称）谷再到印度平原；水路从八莫顺伊洛瓦底江航行出海，经海路到印度。从印度，又可通中亚，西至欧洲。<sup>②</sup>

罗开玉指出：“大量的考古资料证明，古代蜀藏、滇藏之间、藏印之间，很早以前就存在着直接或间接的经济、文化交流，存在着交通联系。”<sup>③</sup>进而，他根据考古资料的发现和文献记载的旁证，指出了“蜀藏印交通路线”“在地理上大体可分三组，即由西蜀政治经济中心成都通往川西高原，由川西高原通往印度，由西藏通往印度。”<sup>④</sup>而且这三组交通路线“从大量的文献资料看，每一组都有多条交通路线。”<sup>⑤</sup>蓝勇梳理了自汉晋至明清时期，“南方丝绸之路”上的零关道、五尺道、南夷道、滇越进桑关道、滇缅印永昌道、中庆普安道、中庆邕州道、中庆临安安南道等古道的开通、发展、完善、通达、确立，以及“南方丝绸之路”上的商品贸易、沿途城镇、中外文化交流、交通设施等方面的情况。2002年，邓廷良从“丝路源头”成都出发，依次介绍了西山南道、始阳道、旄牛道、岷江道、石门道、博南道、永昌道等中国西南地区的古道交通要道，并介绍了这些古道的历史遗迹异物、沿线的重点城镇、民俗风情等内容，以生动有趣的语言、详实可靠的历史文献，结合大量反映沿线风情的图片，为世人展现了一个立体的“西南丝路”<sup>⑥</sup>。

以上只是“西南丝绸之路”为主题的传统交通线路的研究，在“茶马古道”主题下，西南地区的交通线路研究开始也很早。在《滇藏川“大三角”文化探秘》一书中，木霁弘、陈保亚、徐涌涛、李旭等人就指出：“其路线基本有两条：一是从云南的普洱出发经大理、丽江、中甸、察隅、波密、拉萨、日喀则、江孜、亚东、柏林山口分别到缅甸、尼泊尔、印度；一条从四川的雅安出发，经康定、昌都

① 任乃强《中西陆上古商道——蜀布之路》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

② 江玉祥《古代中国西南“丝绸之路”简论》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

③ 罗开玉《从考古资料看古代蜀、藏、印的交通联系》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

④ 罗开玉《从考古资料看古代蜀、藏、印的交通联系》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑤ 罗开玉《从考古资料看古代蜀、藏、印的交通联系》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑥ 邓廷良《西南丝路：穿越横断山》，成都：四川人民出版社2002年。



到尼泊尔、印度。”<sup>①</sup>稍后的《“茶马古道”文化简论》中，作者们提出茶马古道一共有三条：从青海到西藏的“唐蕃古道”，从四川到西藏的“茶马互市”古道，以及云南到西藏的“茶马古道”。作者们在这篇文章中还强调了滇、川、藏这一多种文化碰撞的“大三角”区域的文化重要性。<sup>②</sup>与此同时，李旭也进一步指出，除了主干线以外，“还有无数大大小小的支线蛛网般密布在这一地带的各个角落，将滇、藏、川‘大三角’区域息息相关地联络在一起。”<sup>③</sup>后期的研究中木霁弘等人又将茶马古道的线路和范围作了进一步的扩展，指出：“茶马古道运行范围在中国主要包括滇、藏、川三大区域，外围可延伸到广西、贵州等省。而国外则直接到达印度、尼泊尔、锡金、不丹和东南亚的缅甸、越南、老挝、泰国，还进一步涉及到南亚、西南亚、东南亚的另外一些国家。”<sup>④</sup>在界定了茶马古道的范围之后，木霁弘还对“茶马古道”和“南方丝绸之路”的关系进行了梳理，并为前者进行了正名，前文讨论研究转型中已涉及。陆韧从先民的相互交流开始，详细介绍了不同历史时期中云南的交通和各地区之间的经济交流<sup>⑤</sup>。陶德臣在其《外销茶运输路线考略》<sup>⑥</sup>的基础上，详细考察了滇、川两地茶叶产区通往藏区的茶叶运销路线的分布及其里程<sup>⑦</sup>。

上述是前期学者就西南地区整体范围内的茶马古道线路分布的“粗描”，近年来，随着茶马古道研究的逐步深入，越来越多的地方学者和文物工作者也开始逐步参与到了茶马古道线路与分布的研究当中，以他们对各自所在地区的了解和当地考古发掘的材料证据，为我们详细勾勒了茶马古道在不同地区的详细分布。如《漫谈北川的茶马古道》从北川的地理位置、环境条件出发，介绍了北川茶马古道作为四川盆地通往西北的重要通道的意义<sup>⑧</sup>，其他还有一些研究<sup>⑨</sup>，为我们展现了微观层面上茶马古道的线路分布情况。

在分析茶马古道线路分布的同时，学者们还将目光转向了茶马古道线路上的一些重要节点城镇，分析这些城镇历史和今天的经济文化发展同茶马古道上各种物资贸易的关系。典型的有《古道遗城——茶马古道滇藏线巍山古城考察》<sup>⑩</sup>、《凤庆鲁史——山背后的茶马驿站》<sup>⑪</sup>等，根据文献记载、考古证据、田野考察等方面的材料，分别阐释了巍山、凤庆等城镇的历史同茶叶贸易和茶马古道的关系。

① 《滇藏川“大三角”文化探秘》一书的第一版作者未能亲见，此为第二版第4页的相关表述。

② 木霁弘、陈保亚、徐涌涛等《“茶马古道”文化简论》，《文化·历史·民俗》，昆明：云南大学出版社1993年。

③ 李旭《茶马古道》，《雪域文化》1993年秋季号。

④ 木霁弘《茶马古道考察纪事》，昆明：云南教育出版社2001年，13—15页；木霁弘《茶马古道上的民族文化》，昆明：云南民族出版社2004年，28—31页。

⑤ 包威《云南茶马古道问题研究》，济南：山东大学硕士学位论文，2008年。

⑥ 陶德臣《外销茶运输路线考略》，《中国农史》1994年第2期。

⑦ 陶德臣《大西南茶叶运销路线考》，《农业考古》1997年第2期。

⑧ 谢兴鹏《漫谈北川的茶马古道》，《中华文化论坛》2008年12月。

⑨ 例如，郑治民《初探普洱市境内茶马古道形成、分布及现存遗迹》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年；张梅《生民通边——又叙思茅澜沧茶马古道》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年；任海芬、杨政琴、张漪《茶马古道南涧境内线路初考》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年；徐学书、喇明英、缪永舒《四川茶马古道的路网体系及其文化价值》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年；李林辉《从吉隆县发现的文物，谈古道吉隆线路》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年；杨曦《从藏东石棺墓材料看西藏东部与川西、滇西北地区的文化通道》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社2011年。

⑩ 邓启耀《古道遗城——茶马古道滇藏线巍山古城考察》，广西人民出版社2004年。

⑪ 曾庆芳《凤庆鲁史——山背后的茶马驿站》，昆明：云南美术出版社2006年。

论文方面又有《茶马古道与鹤庆》<sup>①</sup>、《剑川：茶马古道上的千年重镇》<sup>②</sup>、《“茶马古道”上的盐务重镇——盐井乡》<sup>③</sup>、《茶马古道上的嵯峨古镇》<sup>④</sup>、《鲁史：滇西茶马古道上的明珠》<sup>⑤</sup>、《茶马古道边贸重镇——亚东》<sup>⑥</sup>、《邛崃——川藏茶马古道的重要驿站》<sup>⑦</sup>、《沙溪：茶马古道上最后的集市》<sup>⑧</sup>等，从不同的视角对这些城镇的经济文化发展同茶叶贸易和茶马古道的关系进行了“深描”。

在茶马古道线路分布的研究中，《茶马古道的起点？》虽然很短，但却是一篇很有指导意义的文章。作者在文中针对研究中其他学者经常争论的茶马古道的起点和终点问题，明确指出：“起点是相对于终点而言的，有起点就有终点（至少是可能有终点），因此，所谓茶马古道的起点，只是对生活于当地的人才有意义……茶马古道并没有起点，谁又能说哪一个地方就是茶马古道的唯一起点或终点呢？”“茶马古道并不是某一条或几条道路，而是一个交通网络”，“茶马古道就是以云南为中心的东南亚各地共同的历史文化和社会经济的象征。”<sup>⑨</sup>作者指出的这一问题也是我们今天的茶马古道研究中必须牢记于心的一个问题，因为固然某一商品的贸易与传播是有起点与终点的，但以商人和商品为媒介的文化交流却很难找到一个固定的起点与终点，而是一个不断往复循环的过程。这就像杜盖伊、霍尔等人指出的“文化的循环”一样，生产、消费、规则、象征、认同五个环节环环相扣，一个环节的结束同时也是下一个环节的开始。<sup>⑩</sup>

在茶马古道线路的形成、分布、现状的研究方面，2009年至2010年间，国家文物局和云南省文物局还委托云南大学茶马古道文化研究所完成了为茶马古道申报世界线性文化遗产的准备性工作——《“茶马古道”文化线路研究报告》。该《报告》主要涉及了以下几个问题：（1）以茶叶贸易和运输为核心的茶马古道的源起与历史演变；（2）茶马古道的分布路线；（3）茶叶和茶马古道相关的历史遗迹及其现状；（4）茶马古道同各个历史时期的经济、政治和社会产生的影响；（5）茶马古道的真实性和完整性；（6）茶马古道文化线路保存的意义和存在的问题；（7）茶马古道线路整体保护的建议；（8）茶马古道线路申报世界文化遗产的可行性。<sup>⑪</sup>《报告》无论是茶马古道线路研究的广度还是相关问题的讨论深度，都集成了之前茶马古道研究的精华，并在此基础上开辟了新的视野。更重要的是，这是二十多年来茶马古道的研究首次进入国家的视野，表明相关线路和历史文化的学术研究已经引起了国家层面的重视，具有转折性的意义。

同时应当注意到的是，现有茶马古道线路的研究几乎都是关于中国西南地区的研究，而且研究的

① 木霁弘《茶马古道与鹤庆》，《鹤庆》2005年第2期。

② 张文《剑川：茶马古道上的千年重镇》，《中国西部》2005年第9期。

③ 陶宏《“茶马古道”上的盐务重镇——盐井乡》，《中国文化遗产》2005年第5期。

④ 高发昌《茶马古道上的嵯峨古镇》，《版纳》2005年第5期。

⑤ 杨永平《鲁史：滇西茶马古道上的明珠》，《传承》2009年第1期。

⑥ 陈丹《茶马古道边贸重镇——亚东》，《中国西藏》2007年第1期。

⑦ 徐仲林《邛崃——茶马古道的重要驿站》，《中华文化论坛》2008年12月。

⑧ 康力、杨怡《沙溪：茶马古道上最后的集市》，《中国审计》2003年第2期。

⑨ 木霁弘《茶马古道的起点？》，《影响力》2006年10月。

⑩ 保罗·杜盖伊、斯图尔特·霍尔、琳达·简斯、休·麦凯、基思·尼格斯著，霍炜译，《做文化研究：索尼随身听的故事》，北京：商务印书馆2003年。

⑪ 周重林、杨海潮《“茶马古道”文化线路研究报告》，2010年，未刊。

内容也大多停留在“有形”的线路分布、经过等方面，鲜有涉及西南地区之外与茶马贸易及其线路相关的研究，以及由茶叶等物资贸易的进行和茶马古道有形线路的延伸和拓展而带来的文化交流、情感认同和无形的“茶叶的边疆”问题的专题研究。幸运的是美国学者艾梅霞以茶叶为载体，为我们展示了“茶叶之路”“如何将欧亚大陆联接成一个整体”，“引导和塑造着人们日常生活决定性的样貌”<sup>①</sup>，邓九刚也讨论了茶叶在清朝中俄贸易中的作用，以图“重走茶叶贸易的历史古道，揭秘三百年前的经济谜团”<sup>②</sup>。而且，虽然有形的线路分布研究是茶马古道研究中的基础和前提性工作，但相对而言，今天更需要深入探讨在西南地区的崇山峻岭中开辟出来的古代交通网络，同世代居住在西南地区的各个族群之间的关系，尤其是这些交通网络在西南地区各个族群之间经济文化的互通有无和以及西南地区一体化中的作用问题。

### 三、开辟时间

不光线路的分布，线路的开辟时间也是学者们研究中比较关心的一个话题，在此方面，早期以“西南丝绸之路”为题的研究多认为这些道路开通的时间很早。如藤泽义美早在20世纪50年代后期就指出，云南通缅甸的道路开通的时间虽然“一般的说法甚至在石器文化、青铜文化时代就在进行广泛的文化交流，即以上述地方而论，未尝不可以想到或者上溯到史前时期”<sup>③</sup>，只是“由于现今这一地区的考古学方面尚未开始研究，例证和资料均甚缺乏。”<sup>④</sup>童恩正认为：“从地形上看，这些道路大都在崇山峻岭之中遵循着自然的河谷通道。我们有理由推测，也许早在新石器时代就开始了四川地区和东南亚的文化交流，而且极有可能就是沿着这些路线进行的。”<sup>⑤</sup>任乃强根据四川南充天宫山的考古发现指出：“开辟这条路的人，无法找出了。开辟的时间则有线索可循，可以估计它在公元前两千年以前，最保守说，也当在公元前二千年左右。”<sup>⑥</sup>季羨林、饶宗颐、陈茜等学者则根据印度孔雀王朝时期的著作《国事论》（又译《政事论》、《治国安邦术》等）和《摩奴法典》中记载的Cinapatta指出，中国和印度的陆路交通和经济往来至少在公元前4世纪就已经开始了。<sup>⑦</sup>

相对“西南丝绸之路”的开通时间而言，学界目前有大量学者认为“茶马古道”的开通时间较晚，是唐宋“茶马互市”之后诞生的，如格勒在《“茶马古道”的历史作用和现实意义初探》一文中开篇即言：“今日我们所谓‘茶马古道’，实为源自古代的‘茶马互市’，即先有‘互市’，后有‘马道’或‘古

① 艾梅霞 (Martha Avery) 著，范蓓蕾、郭玮、张恕、张行军译，《茶叶之路》(The Tea Road: China and Russia Meet across the Steppe)，北京：中信出版社2007年，6页。

② 邓九刚《茶叶之路——康熙大帝与彼得大帝的商贸往事》，北京：新华出版社2008年，序言。

③ 藤泽义美著，徐启恒译，《古代东南亚的文化交流——以滇缅路为中心》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年。（原文载《历史教育》1957年第5卷第5期，译文原载《南亚与东南亚资料》1982年第2辑。）

④ 藤泽义美著，徐启恒译，《古代东南亚的文化交流——以滇缅路为中心》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年。（原文载《历史教育》1957年第5卷第5期，译文原载《南亚与东南亚资料》1982年第2辑。）

⑤ 童恩正《试谈古代四川与东南亚文明的关系》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年。

⑥ 任乃强《中西陆上古商道——蜀布之路》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年。

⑦ 季羨林《中国蚕丝输入印度问题的初步研究》，《中印文化关系史论文集》，北京：三联书店1982年。饶宗颐《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》，原载《历史语言研究所集刊》，1974年6月，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。陈茜《川滇缅印古道初考》，原载《中国社会科学》1981年第1期，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

道’。”<sup>①</sup>罗世伟在《茶马古道历史线路与旅游开发意义》一文开篇也说：“茶马古道因茶马贸易而起。”<sup>②</sup>敏塔敏吉《茶马古道上的马帮文化》一文第一句也言“茶马古道最早起源于古代的‘茶马互市’。”<sup>③</sup>韩海华、周斌星在2009年初发表的《茶马古道：民族文化之路》开篇亦言：“茶马古道起源于古代的‘茶马互市’，可以说是先有‘互市’，后有‘古道’。”<sup>④</sup>

在笔者看来，茶马古道虽然在唐宋之后政府努力推行的茶马贸易中一度出现了极为繁荣的局面，但并不是由于茶马贸易“突然”诞生的，而是随着人类的迁徙、交往和物资交易的逐步扩大而逐步形成的。所以笔者比较认同陈保亚在《论茶马古道的起源》、《论滇焚古道的形成及其文化传播地位——茶马古道的早期形态研究》、《陆路佛教传播路线西南转向与茶马古道的兴起》等文章中提出的茶马古道逐步演化和转向的观点。陈保亚指出，茶马古道的形成经历了不同的形态，是从直立人古道、早期智人古道、晚期智人古道、新石器古道、民族古道、盐运古道演变而来的，“这些古道的原始形态是茶马古道兴起的必要条件”，“与其他古道相比较，茶马古道生命力更强，网络分布更细，路况更艰难。”<sup>⑤</sup>陈保亚分析了古代连接四川和云南的第一通道“滇焚古道”的形成时间、线路分布、同其他通道的连接和西汉以来的繁荣情况，根据上周青铜器和四川三星堆青铜器铜矿的来源，指出“滇焚古道最早形成于殷商时期”，“是古代中国沟通西域的重要路段，也是茶马古道早期形态的一条主干道。”<sup>⑥</sup>陈保亚认为，在茶马古道兴起的过程中，佛教传播路线由西北地区的丝绸之路转向西南地区之后，“把早期相对孤立的局域形态的盐运马帮古道联网成跨越横断山和喜马拉雅山的全域网络，这为后来出现的跨越横断山和喜马拉雅山的茶马古道提供了重要条件”<sup>⑦</sup>，为我们科学理解茶马古道的线路产生和演变指明了正确的方向。

现在来看，一部分学者之所以认为茶马古道开通是唐宋以后官方茶马贸易进行后才开通的，可能与前期的茶马古道研究中对“正史”记载过于依赖和“主位”视角的缺失相关。因为政府和西南地区的茶马贸易只是国家和政府层面的商业往来，而政府无论如何都不会在没有任何民间商贸往来或没有清晰的交通线的基础上进行茶马贸易，这就如同不会在一块没有任何民间交易基础的空白之地强制设置交易市场一样。而民间早期小规模茶叶贸易往来往往不为“正史”所重视，很难进入官方史籍的记载，更多地是保存在部分地区的民间传说和遗迹之中，只有大量深入的田野调查才能将这些材料挖掘出来。由此，我们可以说早在唐宋政府进行茶马交易之前，茶马古道的路线已基本形成，且民间沿茶马古道进行的茶马交易已经相当活跃了，政府设置茶马司等相关管理机构进行茶马贸易，只是在一定程度上对这一民间贸易形式加以管理使之规范化罢了。只是在很长一段历史时期内，无论是西南边疆最早开始种植、生产茶叶的各族民众，还是从事茶叶等物资贩运的商人，都很少有人能对其活动留下文献的证据，加上考古文物证据一时难以获取，很多研究就只能靠汉文史籍中“只言片语”的记载了。

① 格勒《“茶马古道”的历史作用和现实意义初探》，《中国藏学》2002年第3期。

② 罗世伟《茶马古道历史线路与旅游开发现实意义》，《重庆师范学院学报》2003年第9期。

③ 敏塔敏吉《茶马古道上的马帮文化》，《思茅师范高等专科学校学报》2008年第8期。

④ 韩海华、周斌星《茶马古道：民族文化之路》，《蚕桑茶叶通讯》2009年第1期。

⑤ 陈保亚《论茶马古道的起源》，《思想战线》2004年第4期。

⑥ 陈保亚《论滇焚古道的形成及其文化传播地位》，《思想战线》2006年第2期。

⑦ 陈保亚《陆路佛教传播路线西南转向与茶马古道的兴起》，《云南民族大学学报》2007年第1期。

这同时也正是为何很多文献记载中谈到茶叶起源时，都将其归功于较早进入中央王朝管辖和汉文史籍的巴蜀地区，却忽略了云南作为真正的茶叶起源地和没有史籍记载的云南少数民族先民作为茶叶最早发现者的贡献。

#### 四、物资贸易

任何物资贸易进行都不单单是经济的交流，将同时也伴随着商品产地与消费地的文化交流，茶马古道上的物资贸易也是如此。下面涉及的讨论物资贸易的著作或论文都或多或少地涉及了文化方面的交流，讨论文化交流的著作或论文也都或多或少地涉及了交流的媒介——物资贸易。只是根据作品中的侧重点的区别，才将其“硬”分开来讨论。

物资贸易直接与经济建设相关，所以也是西南地区的内外交通的相关研究中，尤其是改革开放后的一个热点研究问题。在贸易的物品上，因为《史记·西南夷列传》、《史记·大宛列传》、《汉书·西南夷传》等早期的文献中均提到了印度出现的“蜀布”和“邛竹杖”，所以关于早期西南地区同南亚和东南亚国家和地区物资贸易的研究中，都认为丝绸、邛竹杖等是西南地区一种很重要的商品。而且鉴于《摩诃婆罗多》、《摩奴法典》、《罗摩衍那》、《国事论》等印度著作中都已有了“丝”和“支那”的记载，向达指出，公元前5世纪释迦佛在世时，中印之间已有了商贸往来<sup>①</sup>。季羨林和德国雅各比(H. Jacobi)均根据考第利亚(Kautilya)的《国事论》中提到的“支那(Cina)产丝与纽带，贾人常贩至印度”认为，公元前4世纪时中印之间的交通已开辟了，“丝”已通过西南等地区的通道进入了印度。<sup>②</sup>虽然根据这些材料可以断定“中印两国文化发达甚早，已在远古声闻相通为意中事”，但“诸家所引证的材料未必尽确，且有任意比附之嫌”<sup>③</sup>。1936年考古学家在阿富汗喀布尔以北约60公里处发掘约建于公元前4世纪后半期的亚历山大城时，曾在一处城堡中发现了许多中国的丝绸<sup>④</sup>，因为当时北方丝绸之路尚处于匈奴和月氏的阻隔之下，所以童恩正就推断“这些丝绸（至少其中一部分）有可能是从成都经滇缅道运到印巴次大陆，再到达中亚的。”<sup>⑤</sup>但这种情况出现的可能也是值得商榷的。因为张骞通西域只是一次西汉政权的“官方行为”，正如前文已经讨论过的，在张骞之前是否已有若干民间商道存在于西北地区，我们就不得而知了，也不能否定这些丝绸通过北方丝绸之路运达中亚的可能性。再以西南地区来看，从张骞向汉武帝的汇报中“窃出商贾，取其犂马、犍牛、旃牛，以此巴蜀殷富”，但汉武帝开通西南夷的努力却屡遭失败，“官方的使者不能通过并不意味着商人也不能通行。商人不仅不会对该地各族造成直接的威胁，而且各族的首长头人还可以向他们征收买路钱，甚至直接参与其走私贸易而获得巨额利润，这种现象解放前在西南少数民族地区一直存在。”<sup>⑥</sup>因为“各

① 参见方国瑜《中国西南历史地理考释》，北京：中华书局1987年，6页。

② 参见方国瑜《中国西南历史地理考释》，北京：中华书局1987年，6页。

③ 方国瑜《中国西南历史地理考释》，北京：中华书局1987年，7页。

④ 王治来《中亚史》1卷，中国社会科学出版社1980年，69页。

⑤ 童恩正《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年10月。

⑥ 汶江《历史上的南方丝路》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社1990年10月。



地部族要求与邻境交换生产品，相互往还频繁开辟了道路”<sup>①</sup>。那么，这些出现在印度等地区的丝绸，就完全有可能是通过张骞之前已在北方形成通道的民间丝绸之路运达，也不一定要通过西南地区。

相对丝绸的不确定而言，蜀布、邛竹杖、铁器、琉璃宝石、货币、海贝、漆器、盐、茶叶、棉纺织品等商品的传播和贸易在西南地区古代同南亚和东南亚的交往中的存在就比较确定了。关于这些商品，在已有众多相关的研究中学者们都有涉及。如蓝勇指出，汉晋时期“南方丝绸之路”上流通的商品有丝绸、蜀布、邛竹杖、蒟酱、铁器、铜器、海贝、笮马、盐、银、僰僮、漆、珊瑚、珠宝玉石等<sup>②</sup>。桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径的蠡测》中指出，张骞见到的“蜀布”并不是丝绸或蜀锦，而是属于麻葛一类的制品<sup>③</sup>。饶宗颐认为：“观 Cinapatta 在印度之被珍视，而‘秦布’且成为一美名，则蜀布及永昌细布之远至印度，自不成问题。”<sup>④</sup>童恩正《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》中指出，西南地区向中亚、东南亚、东北亚地区输出的商品有蜀锦、铁器、琉璃制品、丝绸、漆器等<sup>⑤</sup>。江玉祥也讨论了邛竹杖作为西南地区对外物资交流中的商品之一的地位<sup>⑥</sup>。只不过正如蓝勇指出的，此时期贸易中的这些商品大都是分段短途贸易的商品，不仅“真正长途转贩贸易商品并不多见”<sup>⑦</sup>，而且“真正有关国计民生的商品贸易并不突出，主要是以作为财富象征和装饰品的宝石玉石海贝珊瑚之类贸易相对突出。蜀布、邛竹杖的转输并不是一种大规模贸易商品，不具有普遍性。”<sup>⑧</sup>

今天来看，西南地区真正具有代表性、普遍性、长期性的商品无疑是茶叶，现有关于西南地区物产和物资贸易的众多研究也已经表明了这一点。何昌祥从云南境内发现的木兰化石分布和形态等方面分析论证后，认为：“生长在云南西南部的野生大茶树，则有可能由本地区第三纪宽叶木兰经中华木兰进化而来，同时并未遭受到第四纪更新世多期毁灭性冰川活动袭击环境条件下，茶树得以生存和发展。”<sup>⑨</sup>陈椽进一步从民间传说、文献记载、“茶”与“荼”考辨、野生大茶树、自然环境、近缘植物、茶树原种、皋芦型性状遗传、茶叶生物化学、茶树分布等方面证明了云南是茶树的原产地：“可以肯定我国云南是茶树原产地，当地野生的中间型、矮而健壮小乔木皋芦种，是茶树原种。”<sup>⑩</sup>

虽然茶树在中国西南地区的起源时间很早，但在人类历史上，从发现到认识一种植物，再到有意培植利用甚至改造它，总是需要一个漫长的过程的。从人们认识茶叶到有意培植茶树、使用茶叶并使茶饮逐步变成人们日常生活中不可或缺的重要组成部分，也有一个不断发展的过程，该过程也已被近代以来的众多学者梳理了出来。汉文献方面的记载已经表明茶叶的发现和使用时同西南地区少数民族群的关系，如成书于秦汉之际的中国最早的字典《尔雅》载有：“檟，苦茶。”郭璞注云：“树小似梔子，

① 方国瑜《中国西南历史地理考释》，北京：中华书局1987年，7页。

② 蓝勇《南方丝绸之路》，重庆大学出版社1992年，35—50页。

③ 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径的蠡测》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

④ 饶宗颐《蜀布与 Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑤ 童恩正《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑥ 江玉祥《古代中国西南“丝绸之路”简论》，江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑦ 蓝勇《南方丝绸之路》，重庆：重庆大学出版社1992年，35页。

⑧ 蓝勇《南方丝绸之路》，重庆：重庆大学出版社1992年，50页。

⑨ 何昌祥《从木兰化石论茶树起源和原产地》，《农业考古》1997年第2期。

⑩ 陈椽编著《茶业通史》，中国农业出版社2008年，37—38页。



冬生，叶可煮羹饮。今呼早取为茶，晚取为茗，或一曰蔎，蜀人名之苦茶。”<sup>①</sup>成书于三国魏张揖之手的《广雅》中又言：“荆、巴间采叶作饼，叶老者，饼成，以米膏出之。欲煮茗饮，先炙令赤色，捣末置瓷器中，以汤浇覆之，用葱、僵、橘子芼之。其饮醒酒，令人不眠。”<sup>②</sup>朱自振根据晋代常璩《华阳国志》等文献的记载和“以茶名地的史实”指出，“我们完全可以肯定，在战国以前的巴国和蜀国，不但饮茶已经约定俗成，而且这时茶也已成为两国比较普遍的一项生产事业。”<sup>③</sup>又顾炎武《日知录》言：“……是知自秦人取蜀而后始有茗饮之事。”<sup>④</sup>随着近代以来对西南地区少数民族历史文化研究的逐步深入，有越来越多关于茶叶的少数民族神话传说不断被发掘出来，并以“主位”的视角讲述了茶叶和他们生活的关系。如德昂族的《达古达楞格莱标》、傣族的《游世绿叶经》、布朗族的《叭哎冷》的传说、基诺族《诸葛亮教基诺族种茶》的传说等等。正是鉴于各种文献的记载和考古的证据，陈兴琰主编的《茶树原产地——云南》一书以云南特有的自然地理和植被分布为依据，系统地论述了云南作为茶树原产地的依据，同时对云南茶组植物的起源、进化和分类提出了不少新的见解，明确表达了云南西南部不仅是茶树原产地中心，而且也是演化变异中心。<sup>⑤</sup>阮殿蓉则进一步讲述了云南临沧的茶叶起源、种植历史、古茶林等方面的情况。<sup>⑥</sup>

更重要的是，茶叶由西南地区起源并传播出去之后，尤其是隋唐以后变成一种全国性的“开门七件事”之一后，茶叶已经成为了事关国计民生的重要战略物资，同时也是影响中央政权同西北、西南地区各少数民族之间关系的重要因素。近代以来，众多学者关于茶马贸易的研究已经有力地证明了这一点，如早在20世纪20—30年代的《最初华蕃茶马贸易的经过》、《历代汉蕃茶马互市考》、《唐代的茶马市》、《宋明两代西北茶政考》、《近三百年来西北边销茶大事记》、《边茶与边政》等<sup>⑦</sup>，对茶马贸易进行了多角度的探讨，涉及茶马贸易初始的时间、茶马机构设置、茶叶走私等问题。新中国成立后，国内又出现了《从边茶看藏汉关系》、《明代茶马贸易的研究——以茶法为中心》、《明代茶马贸易的研究——以虏寇为中心》、《宋代的茶禁与茶户、茶贩的反抗斗争》等<sup>⑧</sup>，国外的有日本人梅原郁的《青唐的马和四川的茶——北宋时期四川茶法的变迁》<sup>⑨</sup>等。但总体来看，这一时期受国际国内政治环境的影响，学术研究成果相对较少。改革开放之后，又有《南宋的茶马贸易与西南少数民族》、《宋代四川同吐蕃等族的茶马贸易》、《川茶输藏与汉藏关系的发展》、《宋代与西北各族的马贸易》、《茶马互市及其在民族经济发展史上的地位和作用》、《明初甘肃地区汉藏茶马互市初探》、《论明代四川茶马互市的经营管理》、《清代藏汉边茶贸易新探》、《茶马互市与边疆内地的一体化》、《藏彝民族走廊与茶马古道》、《茶马贸易之始考》、《西北民族贸易研究——以茶马互市为中心》

① 转引自陆羽撰，沈冬梅校注，《茶经校注》，北京：中国农业出版社2006年，47页。

② 转引自陆羽撰，沈冬梅校注，《茶经校注》，北京：中国农业出版社2006年，45页。但中华书局1983年5月影印出版的清人王念孙著、钟宇讯整理的《广雅疏证》中不见该条记载。

③ 朱自振《中国茶叶历史概略》，《农业考古》1991年第4期。

④ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点《日知录集释》，上海：上海古籍出版社2006年，449页。

⑤ 陈兴琰《茶树原产地——云南》，昆明：云南人民出版社1994年。

⑥ 阮殿蓉编著《普洱茶再发现》，昆明：云南人民出版社2007年。

⑦ 参见王晓燕、李宝刚《20世纪茶马贸易研究综述》，《兰州大学学报（社会科学版）》2002年第6期。

⑧ 参见王晓燕、李宝刚《20世纪茶马贸易研究综述》，《兰州大学学报（社会科学版）》2002年第6期。

⑨ 梅原郁《青唐的马和四川的茶——北宋时期四川茶法的变迁》，《东方学报》1973年第9期。

等<sup>①</sup>颇有分量的论文或著作涌现,涉及茶马贸易与民族关系、茶马贸易的起始时间、“金牌信符”制度、政府实施茶马贸易的目的、茶马贸易的历史作用等方面的问题。从这些研究成果来看,茶叶对中国历史产生的影响已远不止于西南地区,已影响到了整个中国社会历史的发展,这也正是为何我们说茶叶是西南地区最重要的商品,同时也是我们说“茶马古道”是西南地区内外交通通道总称的史实依据所在。

茶叶贸易的进行,不仅仅只是被动地借助西南地区已有的古道进行,同时也改变西南地区原有古道网络的性质,进而改变了西南地区原有商品贸易的性质。很长时间里西南地区“真正长途转贩贸易商品并不多见”,“不具有普遍性”<sup>②</sup>,既与西南地区的社会经济发展水平和历史条件有关,也与这些商品的性质有关系。茶叶之前的盐巴、铁器、布匹等商品的生产原材料都可以通过其他渠道取得,但茶叶的生产原料却具有很强的垄断性,尤其是对非茶叶产区而言。进而,茶叶的出现使原本区域性的短途交通网络得以连通,最终形成了茶马古道这条跨越了整个中国西南地区和周边国家与地区的商品流通网络。关于茶叶同古道的这种关系,陈保亚也作了分析:“前面我们说人类对盐的依赖使马帮古道深入到崇山峻岭的村落中,形成复杂的以盐井为中心的古道网络,这是因为盐产地和用盐的村落有距离。现在茶产地和用茶人距离更远,茶马古道从出发点到终点的距离已经远远超过了从盐井到村落的距离,以盐井为中心的盐运马帮古道成了茶马古道的局域网络……”<sup>③</sup>或许正是鉴于这一点,申旭才讨论了由茶马古道串联起来的云南、四川、西藏和印度地的长途物资贸易甚至是国际贸易<sup>④</sup>。

当然,茶叶等物资后来的长途贸易之所以能顺利进行,还与西南地区社会经济的发展还有关系。早期的物资贸易中商人们的不断接力正是受西南地区经济发展水平限制的结果,不仅“汉晋南北朝时期西南地区经济、政治和自然条件都限制着南方丝绸之路的贸易发展”<sup>⑤</sup>,而且就如方国瑜所言:“开通这条蜀身毒国道,经过西南地区,是在这个地区有一定的社会条件建立起来,而且是在这个地区的居民开发的;就是说,在这地区甲地与乙地之间的居民有往还开辟了一段路,乙地与丙地之间,丙地与丁地之间,也如此连贯起来,开成一条漫长的交通线。”<sup>⑥</sup>正是因为商人们的活动范围和组织方式都被西南地区的特殊生境和生产力发展水平所限制着,陈一石才指出,明代以前云南茶叶品种单一,基本上是就地销售,清代中叶以后,滇茶才通过各种渠道进入其他省区,并逐渐畅销国外市场<sup>⑦</sup>。茶叶进入西南地区的古道网络并形成牢固的市场需求之后,商人们开始以“商帮”和“商号”等组织形式,以骡马、牦牛等牲畜或人背马驮等运输方式,开始了大规模的“远征”。这点陈保亚也已讲得很透彻了:“马帮需要更严格的组织才能完成穿越横断山脉的远征。藏族对茶的全民依赖要求有更多的马帮,有更好素质的马帮,有更完善的马帮古道。马帮的生活开始职业化,形成马帮专用的术语,形成了马帮的商业规则,马帮古道开始固定化、季节化。”<sup>⑧</sup>

① 参见王晓燕、李宝刚《20世纪茶马贸易研究综述》,《兰州大学学报》(社会科学版)2002年第6期。

② 蓝勇《南方丝绸之路》,重庆:重庆大学出版社1992年,35页。

③ 陈保亚《论茶马古道的起源》,《思想战线》2004年第4期。

④ 申旭《茶马古道与滇川藏印贸易》,《东南亚》1994年第3期。

⑤ 蓝勇《南方丝绸之路》,重庆:重庆大学出版社1992年,35页。

⑥ 方国瑜《中国西南历史地理考释》,北京:中华书局1987年,7页。

⑦ 陈一石《清代滇茶业述略》,《西南民族学院学报》1989年第3期。

⑧ 陈保亚《论茶马古道的起源》,《思想战线》2004年第4期。

或许正是因为商帮组织在西南地区的物资贸易中占有的重要地位，关于活跃在西南地区的商帮组织的研究一直也是茶马古道研究中的热点问题之一。相关的研究成果首先表现为商帮后人对活跃在西南地区商帮的回忆中，这些回忆录的作者从各自的所见所闻出发，回忆并介绍了这些商号的兴起、发展过程，组织方式、业务往来、人员配置等方面的情况，为我们了解西南地区的商帮提供了极为宝贵的基础资料。

资料汇编之外，商帮及其文化的研究中也有一系列的研究论文和专著相继问世。如20世纪80年代末，陈汛舟、陈一石就撰写了《滇藏贸易历史初探》<sup>①</sup>一文。90年代初，王明达、张锡禄在分析云南高原上马帮形成的原因和马帮历史的同时，探讨了马帮和云南交通的关系，进而分别从“赶马人的生活、习俗及心态”、“赶马小调”、“赶马长篇叙事歌”、“篝火边的故事及其他”四个角度对马帮的信仰及沿途的娱乐活动进行了介绍，为我们深入了解马帮文化和云南境内马帮相关的民间文学作品提供了极为重要的线索<sup>②</sup>。王志芬指出，以运茶为主的马帮是随着清代茶叶贸易的兴盛而逐步发展壮大起来的，其发展壮大也最终导致了普洱茶的进一步兴盛<sup>③</sup>。马存兆则在滇西地区寻找到了当时还健在的马锅头、马夫和对马帮活动知情的老人，对马锅头和赶马人较出名而又集中的村寨、城镇进行了深入探访调查，并记录了所见到、听到的村容村貌、民风民俗、宗教信仰，受访人的家世、人际关系，社会与经济的发展对马帮的影响，同时详细地介绍了鹤庆马帮的组织、习俗、信仰，腾冲的商帮和马帮驮运的情况，民国时期弥渡的商业发展以及新中国成立前腾冲的金融业等方面的情况<sup>④</sup>。薛祖军分析探讨了大理地区鹤庆商帮、喜洲商帮崛起的历史文化底蕴、创业思路、空间和区域分布、经营运作手法、历史地位与影响等相关内容<sup>⑤</sup>。

关于西南地区商贸往来的研究中，刘云明、李旭和周智生的研究无论是广度还是深度都值得我们重视。刘云明对云南商人启动资金的来源、资本的积累和流向进行了研究，指出正是在市场空间体系伸展之后，清代云南商人资本才顽强地生长了起来<sup>⑥</sup>。他还指出，活动于云南境内的商人有云南省内的，也有外省的，他们既相互区别又彼此交织，咸丰、同治之前云南省内的商人势力比较弱，其后才迅速崛起<sup>⑦</sup>。这两股商人群体还在不断地进行着群体形象的心理与组织调整<sup>⑧</sup>。李旭以纳西族历史上长途行走于青藏高原，专门从事远距离运输的商人群体为中心，讲述了茶马古道沿线与族际商品交换同时发生的人员、文化交流与传播<sup>⑨</sup>，又以云南省通海县大回村马子商老人及其家人采访所得的家族故事为主线，讲述了滇南地区马帮的经营业务和发展历程，同时介绍了马子商家族新中国成立后的境遇和故

① 陈汛舟、陈一石《滇藏贸易历史初探》，《西藏研究》1988年第4期。

② 王明达、张锡禄《马帮文化》，昆明：云南人民出版社1993年。该书2008年4月在第一版的基础上“内容基本不变，增添了部分彩照”后在云南人民出版社再版。

③ 王志芬《普洱茶的兴盛与近代云南马帮》，《农业考古》2003年第4期。

④ 马存兆《茶马古道上远逝的铃声：云南马帮马锅头口述历史》，昆明：云南大学出版社2007年。

⑤ 薛祖军《大理地区喜洲商帮与鹤庆商帮的分析研究》，昆明：云南大学出版社2010年。

⑥ 刘云明《清代云南商人资本的运动》，《云南社会科学》1996年第2期。

⑦ 刘云明《清代云南境内的商贾》，《云南民族学院学报》1996年第2期。

⑧ 刘云明《试析清代云南商人的群体整合》，《思想战线》1996年第2期。

⑨ 李旭《遥远的地平线》，昆明：云南人民出版社1999年；李旭《藏客——茶马古道马帮生涯》，昆明：云南大学出版社2000年。

事<sup>①</sup>。周智生的博士论文以活跃于西南边疆的各族商人为研究对象,分析了他们同近代滇川藏交界区域的社会变迁之间的互动关系和发挥的影响。指出滇西北地区大量民族商人的崛起是一个由封建地主经济的发展、同周边地区商贸交流渠道的拓展、剩余产品的丰富、多元文化的传播交流等若干因素共同铸就的历史趋势,他们崛起之后又对近代滇西北地区的社会经济产生了显著的积极作用,对地方社会生活的发展产生了重要影响,同时也以其热情和机遇参与了地方政治生活。<sup>②</sup>后来又梳理了滇、藏、川毗邻地区的民间商贸发展过程,并分析了这一地区商贸交流发展的促动机制<sup>③</sup>,进一步指出“茶马古道上族际之间的物资交换和商贸发展,有其特殊的地理边界和心理边界,交换行为的发生并不单纯取决于物资补给的需求程度,而是物资需求与文化联系之间多重选择的结果。”<sup>④</sup>不仅如此,周智生还探讨了近代以来西南地区的商人与中印商贸往来的问题<sup>⑤</sup>。此外,贾大全关于川藏之间茶叶贸易的研究也具有大的启发性,明确指出“川茶输藏是促进川藏交通开拓和川藏高原市镇兴起的重要因素。川藏线既是一条经济线,也是一条政治线、国防线。它把我国内地同西藏地区更紧密地连接在一起……”<sup>⑥</sup>

确实,物资贸易既是文化交流的载体,同时也是各族群民众友好往来的纽带,这或许正是学者们对西南地区内外的物资交流如此感兴趣的原因。但从上述研究成果来看,大多数学者仍停留在贸易物品本身的研究上,只有少部分学者对茶叶等物资的生产贸易产生的西南地区各族群之间彼此政治、经济的关联和文化的认同问题进行了专题研究,很少有学者从经济社会变迁的宏观视角对西南地区的物资贸易进行整体性研究,借以认识西南地区的经济社会变迁和民众之间的关联。

## 五、文化交流

西南地区内外的文化交流也是已有茶马古道研究成果中的重要组成部分,只是同线路的情况类似,《史记·西南夷列传》、《汉书·西南夷传》等早期记载“蜀身毒道”的文献材料中并没有关于沿途族群名称、社会组成、风俗文化等方面情况的详细记载,只有“其俗土著,大与华夏同,而卑湿暑热云。其人民乘象以战”等寥寥数语,为后世学者对茶马古道上的文化及其交流留下了众多悬念。

不过,道路本身就是人和环境互动的最直接产物,“这条线是人走出来的,而且是在一定的社会条件下走出来的;所以,这条交通线的开辟,可以了解西南地区各部族社会、经济、文化发展到一定的阶段,各地部族要求与邻境交换生产品,相互往还频繁开辟了道路,西南各部族社会、经济、文化已渐发达,可想而知了。”<sup>⑦</sup>物资的往来总是伴随着人员、文化和信仰等方面的交流,上述茶马古道研究几个方面的内容均涉及了茶马古道文化的交流往来。但是,近代以来,还是有很多学者从历史文献记载出发,结合已经出土文物和历史文化遗存,对茶马古道上的历史文化交流进行了专门研究。

① 李旭《茶马古道上的传奇家族》,北京:中华书局2009年。

② 周智生《商人与近代中国西南边疆社会》,云南大学博士学位论文,2002年。

③ 周智生《历史上的滇藏民间商贸交流及其发展机制》,《中国边疆史地研究》2007年第3期。

④ 周智生《茶马古道上的纳西族“藏客”起源探析》,《西藏研究》2009年第10期。

⑤ 周智生《云南商人与近代中印商贸交流》,《学术探索》2002年第1期。

⑥ 贾大全《川茶输藏与汉藏关系的发展》,《社会科学研究》1994年第2期。

⑦ 方国瑜《中国西南历史地理考释》,上海:中华书局1987年,7页。



1957年,日本学者藤泽义美就考察了从古代起直至唐代中央政府对西南地区的经营和经由“滇缅路”的文化传播,指出虽然西南地区的这些古代交通路线“并不引人注目”,但是“如果站在南亚史中的东西文化交流史,特别是海上交通还不很发达的古代,这一观点上看问题的话,东南亚正处于交错地带,这里肩负着连接东西几条通道的重任。其中特别是通过缅甸云南这条道路是文化交流的重要枢纽。”虽然“以云南地方为中继地的东西文化交流,有很多情况可以认为很早以前就在进行,不过现在还没有达到弄明白的地步”,但是藤泽义美却根据《华阳国志·南中志》永昌郡条下的记载指出:“印度文化无疑是后汉时期经过上缅甸渗透到云南西部地方来的。”而且“最能证明自后汉时起,通过滇缅路使中国文化和印缅文化直接交流情况的,可举出掸国遣使中国一事。”<sup>①</sup>稍后,饶宗颐根据《史记·西南夷列传》中“巴蜀民或窃出商贾,取其笮马僦僦髦牛,以此巴蜀殷富”的记载指出:“无论蜀布之意义,是指蜀地之细布,抑为永昌之细布,但必经蜀贩之手。”“汉代云南的统治阶层多为蜀人,故蜀人对于云南的智识,特为丰富,域外地理,可能出于蜀贾报导。”<sup>②</sup>也就是说,至迟在汉代,蜀地的商人已经跨越万里之遥活跃在了今天的茶马古道之上开始参与商品贸易并推动文化往来了。陈茜在考订线路和贸易往来的同时,也指出“川、滇、缅、印的陆路交通线是我国与东南亚、南亚国家加强友好合作,互相促进经济文化交流的一条通道……”他还从先秦两汉时代开始,为我们分析了茶马古道上进行的物资贸易和文化交流情况<sup>③</sup>。汶江则以密宗和炼金术为例,分析了我国道家和道教对印度宗教哲学和科学产生的影响<sup>④</sup>。史占扬则透过四川广泛分布的崖墓民俗和宗教信仰的分析,为我们揭示了两千年前西南地区的中外文化互相交流与吸收的情况<sup>⑤</sup>。龙建民、唐楚臣在讨论了西南地区内部及对外交流中的盐、笮马、笮桥、铜鼓等有形的商品和无形的宗教思想之后也指出:“南方丝绸之路也是一条文化交流的纽带。中原文化通过丝绸路对西南文化的发展有着巨大的、显而易见的影响;同样,印度文化通过丝绸路对西南文化的影响也是明显的。文化的交流促成了西南巫、道、佛、儒多种文化并行的格局。”<sup>⑥</sup>

上述只是“茶马古道”正式出现之前,学者们关于西南地区文化交流研究的主要内容。《滇藏川“大三角”文化探秘》一书中,“六君子”将茶马古道定位为“世界上地势最高的文明文化传播古道之一”,“印度的佛教文化、艺术文化、糖文化向东渗入中华文化区,中华文化中的稻作、丝绸、茶叶、瓷器、纸文化等向西也渗透到了印度文化之中。在这互相渗透的过程中,‘大三角’的茶马古道起到了至关重要的作用,是‘媒介’,是‘纽带’,现‘大三角’区仍蕴涵着两种文化粘合的‘遗存’。我们也可以从种种文化积淀中探寻到‘大三角’区是中华文明加印度文明构成东方文明的‘粘合’区的线索。”<sup>⑦</sup>

① 藤泽义美著,徐启恒译,《古代东南亚的文化交流——以滇缅路为中心》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。(原文载《历史教育》1957年第5卷第5期,译文原载《南亚与东南亚资料》1982年第2辑。)

② 饶宗颐《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。(原文载中研院《历史语言研究所集刊》45本4分册,1974年6月。)

③ 陈茜《川滇缅印古道初考》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

④ 汶江《试论道教对印度的影响》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑤ 史占扬《南方“丝绸之路”上的四川民族初探——四川东汉崖墓文化中的民俗和宗教》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑥ 龙建民、唐楚臣《南方丝绸路与西南文化》,江玉祥、伍加伦主编《古代西南丝绸之路研究》。

⑦ 木霁弘、陈保亚等《滇藏川“大三角”文化探秘》,昆明:云南大学出版社2003年,4、7—8页。

正式提出“茶马古道”的第二年，“六君子”又指出“大三角”地区“显然在不同的历史时期，各自就构成了自己独特的本土文化，其以后都作为中华文明多元文化中的一个‘两点’而被吸收了。”“该处的民族文化具有‘复合’和‘单一’两重性的特点，算得上是民族文明文化的‘聚焦地’。”“从更广的视野来看，这块无垠的土地，很古就同印度、缅甸、中亚及红海沿岸的国家来往了。”<sup>①</sup>后来，木霁弘又从普洱茶和文化交流的角度出发，谈论了茶马古道与云南的文化历史<sup>②</sup>，并对茶马古道的文化特征进行了总结，主要有“血亲性”、“多元性与融合性”、“特异性”和“拓展性”四个主要特征。<sup>③</sup>他在文中还指出，中国西南地区 and 东南亚之间“血亲地理造就了血亲民族，而亲缘民族必有亲缘经济和亲缘文化”，“茶马古道文化的发展，是许多民族多元文化不断融合碰撞的过程”，“从茶马古道文化的特异性来进行文化类型的划分是一件复杂的事，很难有一个笼统的标准。各取其中一点为模式，都可以划分出不同的文化类型”，“茶马古道将中国西南部与东南亚、南来、西亚，直到更遥远的非洲连接起来，成为云南通向世界的一条重要的经济文化命脉。”<sup>④</sup>或许正是在这个意义上，陈保亚才将茶马古道界定为“横跨世界屋脊的文化传播纽带”<sup>⑤</sup>。

其他学者方面，“茶马古道”提出的第二年，向翔就从“不为热点注目的边远、边缘地带往往留下不少人类文化传播和交流的明显遗迹”<sup>⑥</sup>出发，撰文介绍了茶马古道上汉藏等民族之间的文化交流。鉴于茶马古道沿线自然环境的恶劣和行走的艰辛，马丽华将其称为“一条精神的河流”，并对其进行了解读<sup>⑦</sup>，石硕也在分析茶马古道线路分布的基础上阐释了茶马古道的历史文化价值和特点<sup>⑧</sup>。熊燕考察了唐、宋、元明时期茶马古道上滇西北地区和藏区的宗教文化交流并指出：“茶马古道上的经济文化交流极大地增进了民族间的团结和友谊。”<sup>⑨</sup>鉴于茶马古道上文化的交流与互动必将给参与的双方带来一定的变化，所以周云水根据滇藏交界出的察瓦龙调查资料，讨论了以藏传佛教信仰为核心的藏族文化如何影响到了周边的独龙族、怒族文化，阐述了历史上察瓦龙藏族文化丛的形成过程和今天更加剧烈的人口流动带来的更大规模的文化涵化。<sup>⑩</sup>周云水、魏乐平以西藏察隅县察瓦龙乡为例，指出：“在长期的文化涵化中，藏传佛教逐渐渗透并融合进境内各少数民族的文化中，形成了独具特色的藏族文化丛。藏族文化主导下的多元文化共存产生了融洽的民族关系，不断促进察瓦龙社会和谐发展。”<sup>⑪</sup>

① 木霁弘、陈保亚等《“茶马古道”文化简论》，《文化·历史·民俗》，昆明：云南大学出版社1993年。

② 木霁弘《茶马古道文化》，《西南文化之旅特刊》，香港：香港理工大学，2004年9月。

③ 木霁弘《茶马古道上的民族文化》，昆明：云南民族出版社2004年，73—114页；木霁弘、胡皓明《茶马古道上的文化特征》，《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》，西安：陕西人民出版社2005年10月。

④ 木霁弘、胡皓明《茶马古道上的文化特征》，《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》，西安：陕西人民出版社2005年10月。

⑤ 陈保亚《茶马古道：横跨世界屋脊的文化传播纽带——纪念茶马古道首次徒步考察和命名15周年》，《科学中国人》2005年第12期。

⑥ 向翔《茶马古道与滇藏文化交流》，《云南民族学院学报》1994年第3期。

⑦ 马丽华《茶马古道：一条精神的河流》，《中国民族》2002年第4期。

⑧ 石硕《茶马古道及其历史文化价值》，《西藏研究》2002年第4期。

⑨ 熊燕《茶马古道上的宗教文化交流》，《今日民族》2006年第11期。

⑩ 周云水《人口流动于滇藏茶马古道上的文化涵化——以西藏察瓦龙乡为例》，《康定民族师范高等专科学校学报》2008年12月。

⑪ 周云水、魏乐平《略论滇藏茶马古道上的文化涵化——基于对西藏察隅县察瓦龙乡的田野调查》，《西藏民族学院学报》2009年第1期。



## 六、田野考察

无论是线路分布的研究,还是线路开辟及其文化影响的研究,实地田野考察都是茶马古道研究中至关重要的内容,也是茶马古道研究的基础性工作。加之西南地区特殊的地理位置和丰富的自然、人文类型,这一带一直是近代以来西方学者田野考察的热点地区之一,有着悠久且良好的田野调查历史传统。

如19世纪末期,为了准备联结印度和中国长江中下游的铁路修筑项目,H.R.戴维斯先后四次到中国西南地区进行徒步调查,行程几千公里,几乎涉及了茶马古道云南、四川两地的所有重要区域,且记录了各地的民族情况、气候物产、人文地理等方面的情况<sup>①</sup>,以其第一手田野调查资料为我们了解19世纪末期的茶马古道提供了重要线索。约瑟夫·洛克(Joseph F. Rock)也在20世纪20年代深入滇西北和四川木里等地区,然后不仅在《全国地理杂志》的文章中将中国西南地区介绍到了国外,而且以大量中国历史资料、外文资料和地方口碑传说,加上自己实地考察川滇交界处的第一手资料,全面论述了滇、川地区的历史、地理和生态环境<sup>②</sup>。埃德加·斯诺于1930年11月23日自香港乘“广州号”抵达海防起,由海防乘滇越铁路由河内经老街、开远至昆明,然后又与洛克一起经安宁老鸦关、禄丰、舍则、广通、楚雄、普棚、云南驿、红岩、下关、大理,与洛克分手后又经漾濞、永平、保山、蒲缥、老寨、橄榄坝、腾越、干崖、曼线、旺帕羊、卡农卡等地,于1931年3月11日抵达八莫。这次旅行后斯诺虽然没有写出详细的游记,却有一系列的散篇发表在纽约《太阳报》,后来又被人编辑为《马帮旅行》一书,记载了斯诺与马帮一起旅行的过程<sup>③</sup>。1941年,俄国人顾彼得(Peter Goullart)也以“工合”<sup>④</sup>职员的身份来到了丽江,直到1949年7月丽江宣告解放才不得不离开。9年的丽江生活使顾彼得对丽江产生了强烈的依恋,他以自己无微不至的观察和细腻生动的笔调详细地描写了20世纪40年代期间茶马古道重镇丽江古城居民的生活,既有日常起居、耕读劳作,也有文化娱乐和宗教活动,而且在平实的叙述中穿插着理性的思考,是我们今天了解40年代的茶马古道重镇丽江的重要文献<sup>⑤</sup>。

国内学者对西南地区的考察开始也很早,成果也非常丰富。陈渠珍根据自己1909年至1912年间,作为清朝武官进出西藏的生死经历回忆,撰述了《艽野尘梦》一书。该书虽以笔记小说的形式,却也是一份珍贵的清末民初军政备忘录,每章以地名为标题,记录了从成都启程,至西安为止的这段经历,总计有成都、昌都、江达、工布、波密、鲁郎、青海无人区、通天河、柴达木、丹噶尔厅、兰州、西安等大的地名。书中还记录了英、俄等国觊觎下复杂的西藏局势,清封疆大吏和军队内部的勾心斗角,记载了辛亥革命对西藏和川军的重大影响。<sup>⑥</sup>20世纪上半叶,在西南边疆危机加剧、大批有着深厚人类学素养的学者归国、抗战之后众多学校和学术团体迁往西南大后方等背景之下,人们纷纷开始重视

① 戴维斯著,李安泰等译,《云南:联结印度和扬子江的锁链·19世纪一个英国人眼中的云南社会状况及民族风情》,昆明:云南教育出版社2000年。

② 和匠宇、和镑宇《孤独之旅:植物学家、人类学家约瑟夫·洛克和他在云南的探险经历》,昆明:云南教育出版社2000年。

③ 斯诺著,李希文等译,《马帮旅行》,昆明:云南人民出版社2002年。

④ 中国工合组织是由国际友好人士埃德加·斯诺和路易·艾黎发起并得到宋庆龄大力支持的一个国际工业合作组织,旨在帮助中国发展民间工业,增强生产自救能力。

⑤ 顾彼得著,李茂春译,《被遗忘的王国》,昆明:云南人民出版社2007年。

⑥ 陈渠珍《艽野尘梦》,拉萨:西藏人民出版社2009年。

西南边疆地区并掀起了一股对包括少数民族在内的西南地区调查的热潮。最终,在民国政府代表的官方、学术团体以及学者个人等主体的努力之下,诞生了一大批丰厚的研究成果。如民国政府组织下诞生的《云南边疆概况》、《边区调查》、《西南边务大事记》、《滇越边境设治概况》、《滇越边境政治报告、民族分布》、《云南边民种属分布》、《滇西考古报告》、《大小凉山之夷族》、《川西调查记》、《昌都调查报告》、《松理茂懋汶边务鸟瞰》、《康昌考察记》、《大凉山夷区考察记》<sup>①</sup>等。学术团体和学者个人的有《嘉戎民族社会史》、《凉山保夷考察报告》、《凉山保夷的宗谱》、《禄村农田》、《易村手工业》、《玉村的农业与商业》、《芒市边民的摆》、《内地女工》、《个旧矿工》、《滇西的巫术和科学》、《在祖先的荫蔽下》、《泸定导游》、《喇嘛教与西康政治》、《凉山夷家》、《康北藏民的社会状况》、《水摆夷风土记》、《西康夷族考察报告》<sup>②</sup>等等。这些调查的初衷虽然不尽相同,成果的表现形式也各异,却均涉及茶马古道核心区的西南地区的经济状况、社会组织、民族文化、交通运输、物产资源、族群关系、语言文字等方面的问题,为我们展现出了西南地区三四十年代的面貌,也为我们了解茶马古道在此期间发挥的沟通和牵连作用提供了生动形象的“背景”。如柯象峰的《西康纪行》根据1938年带团赴西康两个月的考察经历,“尽量思用科学方法”逐日记载了下来<sup>③</sup>。

或许是鉴于抗日战争期间西南地区的战略地位和交通运输的特殊性,1998年7月出版的《云南文史资料选辑》第五十二辑以大量当事人的回忆重现了抗日战争时期的滇缅公路、中印公路及云南省内各段修筑、运营、管理、运输的状况,为我们了解近代西南地区的内外交通提供了极好的材料。如缪云台《联系对外交通及战后建设》、徐以枋《我参加滇缅公路修建工程的经过》、王若鸥《我在滇缅公路的见闻》、李慕郗《滇缅公路开放后的见闻》、马廷璧《云南战时驿运》<sup>④</sup>等回忆录,是我们了解特殊时期的西南地区内外交通运输极为宝贵的线索。

遗憾的是,新中国成立直至改革开放的将近30年间,在“反右”、“大跃进”、“文化大革命”等运动的冲击之下,除了民族识别和少数民族社会历史调查中涉及西南地区并产生了一些成果之外,研究成果屈指可数。直到1981年中国西南民族研究学会成立的第二年,才组成了“六江流域民族综合科学考察队”,对西南地区的岷江、大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江、怒江这“六江流域”进行了考察的过程中。紧接着,中共中央发出文件,号召重开“南北丝绸之路”。进而,时任中共四川省委第一书记的杨汝岱也大力支持南方丝绸之路的学术研究,形成了以成都、重庆和滇川两地的文物与博物为主的三个研究团队。三个团队先后组织了多次人数不等的考察队,对“西南丝绸之路”进行了实地考察,尤其是西南师范大学的考察队,走完了“南方丝绸之路”的主干线,搜集了大量资料,也基本弄清了这条道路的基本情况,出版了蓝勇的《南方丝绸之路》<sup>⑤</sup>、邓廷良的《西南丝绸之路考察记》和《西南丝路——跨院横断山》<sup>⑥</sup>。其后,“西南丝绸之路”逐步引起了社会各界的广泛重视,实地考察和研究工作也逐步开始进行,先后出版了《今古生辉南丝路》、《南丝古道话今昔》、《西南丝路万里行》

① 参见马玉华《20世纪上半叶民国政府对西南边疆少数民族的调查》,《中国边疆史地研究》2005年3月。

② 参见王建民《中国民族学史》(上卷),昆明:云南教育出版社1997年,229—242页。

③ 柯象峰《西康纪行》,《边政公论》1941年3、4期合刊,1942年7、8期合刊,1942年9、10期合刊。

④ 《云南文史资料选辑》(52),昆明:云南人民出版社1987年。

⑤ 蓝勇《南方丝绸之路》,重庆:重庆大学出版社1992年。

⑥ 李绍明《近30年来的南方丝绸之路研究》,《三星堆文明·巴蜀文化研究动态》(内部资料学术交流)2009年1月。

等著作。几乎与此同时,王清华等人在《中国报道》杂志社的资助下,对四川、云南境内的古道也进行了全程考察,反映他们考察路线和成果的著作《西南丝绸之路考察记》也于1996年由云南大学出版社出版。虽然作者们在这本书中也提及了“茶马古道”,但只是把它作为“西南丝绸之路”的支线之一:“另外,西南丝绸之路还有两条重要支线在本书中尚未提及。它们是‘步头路’和‘茶马古道’。步头路是从五尺道安宁一带岔出南下,经建水、元江然后顺红河出海;茶马古道则从五尺道和灵关道会合处的大理岔出北上,经丽江、中甸,进入西藏。”<sup>①</sup>1998年,在川、滇、黔十一市地州的政协组织编著的《今古生辉南丝路》中,作者们通过“亲闻、亲历、亲见”的感受,或从“三亲”的史料出发,以古今对照的方式,力图从历史文献和古代交通等方面为西南地区的对外开放找到历史的依据和支撑。为此,作者们在描绘出了一条从四川成都出发,经贵州、云南通往印度和缅甸的“南方丝绸之路示意图”的基础上,分三篇反映了西南丝绸之路上的经济、历史、饮食、信仰和民族文化等方面的情况<sup>②</sup>。

上述考察虽然没有以“茶马古道”为主题,却也给我们对茶马古道线路的研究提供了重要的线索。以“茶马古道”为主题的考察开始于20世纪90年代初,1990年7月至9月,木霁弘、陈保亚、李旭、徐涌涛、王晓松、李林六人(即后来茶马古道“六君子”),开始了他们徒步考察茶马之道的旅程。当年8月3日的《云南日报》头版还报道了“茶马之道”考察组从中甸启程的消息<sup>③</sup>。“六君子”离开中甸后,徒步从金沙江虎跳峡开始北上,途径中甸、德钦、碧土、左贡至西藏昌都,返程又从左贡东行,经芒康、巴塘、理塘、新都桥至康都,接着又从理塘南下乡城返回中甸<sup>④</sup>,步行100多天,对云南、西藏、四川交界处这—个多民族、多文化交汇的“大三角”处进行了一次“史无前例”的田野考察。虽然此时“六君子”已在书中在对中国对外交流的五条线路作了明确划分的基础上,将他们亲自考察的滇、藏、川“茶马古道”与“南方丝绸之路”作了明确的区分:“从更广阔的视野来看,中国对外交流的线路大致有以下几条:(1)南海道;(2)西域道(北方丝绸之路);(3)南方丝绸之路;(4)青藏高原‘麝香丝绸’之路;(5)滇、藏、川‘茶马古道’。”<sup>⑤</sup>但从“六君子”在文中表述来看,滇、藏、川“茶马古道”只是被视为“南方丝绸之路”的一部分,并没有将二者作明确的区分,后期的研究中才将两者明确地区分开了并为“南方丝绸之路”这一提法进行了正名<sup>⑥</sup>。

“六君子”等人的考察之后不久,郝跃骏深入独龙江,拍摄了电视专题片《最后的马帮》,该片2001年放映后引起了民众对西南山区马帮的极大关注,并因此荣获多项大奖。1999~2003年,导演田壮壮、作家阿城、木霁弘、丁辉等人历时四年合作拍摄的纪录片《茶马古道·德拉姆》,上映后也引起了巨大轰动,并将全世界的目光吸引到云南怒江到西藏沿线的茶马古道。反映他们田野考察经历和见闻的《茶马古道考察纪事》也于2001年出版,真实地反映了几位学者在利沙底、丙中洛、片马、

① 王清华、徐冶《西南丝绸之路考察记》,昆明:云南大学出版社1996年,111页。

② 川滇黔十一市地州政协《今古生辉南丝路》编委会主编《今古生辉南丝路·序》,芒市:德宏民族出版社1998年。

③ 杨燕、卜湘玲《“茶马之道”考察组启程》,《云南日报》1990年8月3日。

④ 根据木霁弘、陈保亚等人《滇藏川“大三角”文化探秘》附《“茶马古道”考察队步行考察路线图》。

⑤ 木霁弘、陈保亚等《滇藏川“大三角”文化探秘》,昆明:云南大学出版社2003年,8—10页。

⑥ 木霁弘《茶马古道考察纪事》,昆明:云南教育出版社2001年,13—15页;木霁弘《茶马古道上的民族文化》,昆明:云南民族出版社2004年,28—31页。

营盘、剑川、中甸、永宁等地考察采访的经过和收获<sup>①</sup>。三年后，木霁弘又在《茶马古道上的民族文化》一书中，为我们展示了在茶叶产区普洱、西双版纳等茶叶产区和滇西北丽江田野考察的见闻和感受，尤其是其中对几位老人的采访，翔实、生动地再现了曾经繁忙的茶马古道<sup>②</sup>。

2002年6月，由中国西藏昌都地委、行署倡议，并与四川甘孜、云南迪庆联合举办的“茶马古道”学术考察研讨会上，参加综合科学考察队的几十名专家、学者，分别从四川成都、云南昆明同时出发，沿着川茶、滇茶入藏的线路进行了一次涉及众多学科的田野考察，随队的十余家媒体也对此次田野考察作了采访报道。与会专家会后联名发表了《昌都宣言》，力图“开拓茶马古道研究领域、促进茶马古道旅游开发。”<sup>③</sup>杨福泉也根据自己1989年以来作为人类学、民族学研究者茶马古道沿线云南、四川的田野调查资料，尤其是2002年6月的茶马古道考察见闻，讲述了从丽江出发，经过中甸、德钦、芒康、左贡、昌都、类乌齐、丁青、那曲，直到拉萨的滇藏茶马古道沿线文物古迹和人文、自然风情<sup>④</sup>。2005年9月底，新华社组织了三支报道小分队，分别沿滇藏和川藏两条线路进入西藏之后，又考察至印度、不丹、尼泊尔等国家和地区，不仅走完了茶马古道的核心区域，而且通过文字、图片、图表、音频、视频等新闻报道，向世人介绍了茶马古道。为纪念茶马古道徒步考察和命名20周年，并进一步研究滇藏川“大三角”区域同茶马古道的关系，2010年7月，北京大学茶马古道语言文化研究课题组、云南大学茶马古道文化研究所、《科学中国人》杂志社、商务印书馆和剑南春酒厂组成了一支茶马古道与酒文化研究联合考察队，在1990年“六君子”考察的范围基础上作了进一步扩展，从昆明出发，经过大理、昌都、拉萨、格尔木、西宁、兰州、临夏、若尔盖、松潘、都江堰、西昌、渡口、大姚等地回到昆明，基本囊括了茶马古道网络的主干区域<sup>⑤</sup>。

## 七、结 语

其实，关于茶叶等物品及其流通的研究一直也是人类学研究的重要内容，尤其是进入20世纪20年代之后，随着功能主义和结构-功能主义的相继出现，人们开始更多地关注由物的流通和象征建立起来的社会体系。因为无论是商品的贸易还是礼品的交流，给予和接受的双方必定要通过这些物品发生种种关联，进而产生一系列的反应。因为在人类学者看来，物品是一种非常有效的理论分析工具，可以用来描述、说明和分析相关的社会情境，反映相关的政治、经济与文化系统。

很多人类学前辈已经通过相应的研究为由物品流通出发，揭示了一系列社会经济、文化、政治系统。早期的《西太平洋的航海者》一书中，马凌诺夫斯基就以其在特罗布里恩德群岛的丰富田野调查资料，为我们揭示了新几内亚马辛地区众多岛屿上的不同语言、不同族群的人们如何因为相互交换项圈和臂镯的库拉贸易而形成了相互联系的社会-经济体系。在马凌诺夫斯基看来，虽然这里的项圈和臂镯在

① 木霁弘《茶马古道考察纪事》，昆明：云南教育出版社2001年。

② 木霁弘《茶马古道上的民族文化》，昆明：云南民族出版社2004年。

③ 参见王川《“茶马古道”旅游品牌打造的思考》，《西南民族学院学报》2003年第2期。

④ 杨福泉《西行茶马古道：滇藏之路探秘》，上海：上海人民出版社2009年。

⑤ 陈保亚《茶马古道：世界屋脊的终极征服——纪念茶马古道徒步考察和命名20周年》，《科学中国人》2010年第6期。另见《茶马古道：征服世界屋脊的文明通道》，<http://www.21cbh.com/HTML/2011-2-16/30MDAwMDIyMDY3OQ.html>



当地人的社会生活中几乎是没有任何其他用处的,既不是日常生活中的装饰物,也不能为他们带来任何经济上的好处,但发生在固定的个体间的库拉交换却使得他们作为“库拉社区”成群结队地从一个岛或地区来到另一个岛或地区,形成一个一个的关节和连线,进而在总体上共同组成一个相对完整与稳定的库拉圈。而且伴随着库拉交易的进行,在岛与岛之间还产生了大量的实用物品贸易,实现了自然资源在人群之中的重新分配,满足了各个岛屿之间进行物资贸易与往来的需求,这或许正是库拉交换的真正意义所在<sup>①</sup>。西敏司从平凡的蔗糖出发,揭示出了其背后非同寻常历史,是人类学从纷繁复杂的历史材料中阐幽发微的典型。西敏司聚焦于在这本书中聚焦于工业化早期的英格兰和美洲加勒比殖民地的甘蔗种植园,为我们讲述了糖从奢侈品转化为家庭日常消费品的过程,以及这个过程中它与早期资本主义原始积累、奴隶贸易与生产等相关问题。<sup>②</sup>其他的还有《香料传奇》<sup>③</sup>、《上瘾五百年:瘾品与现代世界的形成》<sup>④</sup>、《做文化研究:索尼随身听的故事》<sup>⑤</sup>、《区与界:清代湘鄂赣界邻地区食盐专卖研究》<sup>⑥</sup>、《木材之流动:清代清水江下游地区的市场、权力与社会》<sup>⑦</sup>等等。与茶叶相关的研究就有Tea: The Drink That Changed the World<sup>⑧</sup>、《绿色黄金》<sup>⑨</sup>、《茶叶之路》<sup>⑩</sup>、《茶:嗜好、开拓与帝国》<sup>⑪</sup>等等,这些成果中展示的思路和方法也是今天的茶马古道研究进一步深入过程中可资借鉴的重要思路。

笔者学力和经历都非常有限,上述茶马古道研究的回顾难免有挂一漏万之处。但据此我们也不难看出虽然近代以来的茶马古道研究已经涉及遍布西南地区的茶马古道上的内外物资、文化交流的方方面面,涉及历史学、地理学、民族学、经济学、茶学、宗教学等学科,取得了丰硕的成果,为我们今天的茶马古道研究奠定了坚实的基础。但笔者认为,相对于贸易物品、路线分布、开通时间等方面具体而微的研究而言,茶马古道和茶叶贸易于今日之滇藏川之无形联系联系,或者说茶马古道究竟是如何在滇藏川地区出现、发展并将滇藏川连成了一体,使之成为中华民族“多元一体”格局中最为典型的区域,无论是于民族史、地方史研究,还是对今日民族关系与地方社会发展,都要显得更为紧要与紧迫。

从这个角度来看,虽然如上文分析的李旭、周智生等学者已经取得了一定的成果,但也留下了若干空白或者研究不够深入的方面:

① 马凌诺夫斯基著,梁永佳、李绍明译《西太平洋的航海者》,北京:华夏出版社2002年。

② 西敏司(Sydney Mintz),王超等译,《甜与权力》,北京:商务印书馆2010年。

③ 特纳著,周子平译,《香料传奇》,北京:三联书店2007年。

④ 戴维·考特莱特(Courtwright, D. T.)著,薛绚译,《上瘾五百年:瘾品与现代世界的形成》(Drugs and the Making of the Modern World),上海:上海人民出版社2005年。

⑤ 杜盖伊等,《做文化研究:索尼随身听的故事》,北京:商务印书馆2003年。

⑥ 黄国信《区与界:清代湘鄂赣界邻地区食盐专卖研究》,北京:三联书店2006年。

⑦ 张应强《木材之流动:清代清水江下游地区的市场、权力与社会》,北京:三联书店2006年。

⑧ Laura C. Martin(2007),Tea: The Drink That Changed the World. Tuttle Publishing.

⑨ 艾瑞斯·麦克法兰(Iris Macfarlane)、艾伦·麦克法兰(Alan Macfarlane)著,杨淑玲、沈桂凤译,《绿色黄金》,汕头:汕头大学出版社2006年。

⑩ 艾梅霞(Martha Avery)著,范蓓蕾、郭玮等译,《茶叶之路》,北京:中信出版社2007年。

⑪ 罗伊·莫克塞姆(Roy Moxham)著,毕小青译,《茶:嗜好、开拓与帝国》,北京:三联书店2010年。

(1) 就研究思路而言,虽然已有众多学者认识到了西南地区整体的独特地理、人文环境对茶马古道的模塑作用并在其研究成果中进行了详细阐述,但却鲜有学者深入描述或分析茶马古道上的物资流动和文化交流“回路”对西南地区经济、社会、文化、政治等方面的“反作用”。

(2) 就物资和文化的传播交流而言,虽有众多学者进行了大量研究,但大多数学者的注意力都在商品及其种类本身的考究和分析上,鲜有学者将物资及其代表的思想观念结合起来,尤其是将不同的文化观念对物资贸易的“规制”作用同西南地区一体化进程结合起来研究。

(3) 就西南地区内外的贸易本身而言,已有的研究成果多关注于西南地区特定地理环境和物产下,商品的生产在对外输出在贸易往来中的“推动”作用,却很少关注消费地对产于异地但日常生活中须臾不可或缺商品的需要在贸易往来中的“拉动”作用,以及由此促动的资源分配和思想文化交流。

(4) 虽已有学者提及了“贡赐贸易”在西南地区早期物资流通中的作用,但却鲜有学者讨论后期大规模贸易产生之后,同时拥有“商品”又是“礼品”的双重属性的物资,尤其是流通中的物品的“礼品”性在西南地区 and 更广阔的地区之间产生的维系作用。

(5) 最后,虽然有学者对旅游业迅猛发展背景下的茶马古道旅游资源开发价值和方式进行了分析讨论,但却鲜有人关注茶马古道何以成为“视觉”主导下游客们争相“凝视”的目标,以及他们的“凝视”又如何进一步促进了茶马古道的符号化和他们的“凝视活动”对茶马古道沿线的民众带来了哪些方面的影响。

由上看来,如何进一步从人类学的角度出发,从茶马古道上的物资和文化交流“回路”入手,在研究中将茶马古道上物资贸易的研究同西南地区内外的经济、文化、思想交流和族群关系结合起来,对茶马古道如何“关联”起来了以滇藏川为核心的整个西南地区历史与现实,已经成为今天的茶马古道研究一个鲜有涉及的话题,也是今后的茶马古道研究中的一个亟待深入的问题。

## 附录:茶马古道研究重点文献目录

### 一、论文

1. 梁启超《中国印度之交通》,《改造》1921年第4卷。
2. 严德一《论西南国际交通路线》,《地理学报》1938年第5卷。
3. 方国瑜《云南与印度缅甸之古代交通》,《西南边疆》(昆明版)1941年第12期。
4. 柯象峰《西康纪行》,《边政公论》1941年3、4期合刊。
5. 郑象铤《雅茶与边政》,《边政公论》1941年5、6期合刊。
6. 朱少逸《论康藏驿运》,《边政公论》1942年9、10期合刊。
7. 谭英华《明代西南边疆之茶马市易》,《边政公论》1943年11、12期合刊。
8. 鞠孝铭《云南西部地形位置与交通》,《旅行杂志》1943年第17卷第2期。
9. 郑天挺《历史上的入滇通道》,《旅行杂志》1943年第17卷第3期。
10. 严德一《抗战与我国边疆之交通》,《边政公论》1944年第3期。



11. 徐方干《茶之塞外流传》，《边政公论》1944年第5期。
12. 李式金《澜怒之间》，《边政公论》1944年第7期，1945年2、3合刊，1945年4、5、6合刊。
13. 谭方之《滇茶销藏》，《边政公论》1944年第11期。
14. 余荈《康藏饮茶风尚》，《边政公论》1944年第11期。
15. 季羨林《中国蚕丝输入印度问题的初步研究》，《历史研究》1955年第4期。
16. 藤泽义美著，徐启恒译，《古代东南亚的文化交流——以滇缅路为中心》，原文载《历史研究》1957年第5卷第5期，译文载《南亚与东南亚资料》1982年第2辑。
17. 马金《略论历史上汉藏民族间的茶马互市》，《中国民族》1963年第12期。
18. 夏鼐《中巴友谊的历史》，《考古》1965年第7期。
19. 严耕望《唐代茂州西通吐蕃两道考》，《中国文化研究所学报》1968年第1卷。
20. 桑秀云《蜀布邛竹杖传至大夏路径之蠡测》，中研院《历史语言研究所集刊》1969年3月，41本10分册。
21. 梅原郁《青唐的马和四川的茶——北宋时期四川茶法的变迁》，《东方学报》1973年9月。
22. 饶宗颐《蜀布与 Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》，中研院《历史语言研究所集刊》1974年6月，45本4分册。
23. 严耕望《汉晋时期滇越通道辨》，《中国文化研究所学报》1976年，8卷第1期。
24. 严耕望《唐代滇越通道辨》，《中国文化研究所学报》1976年，8卷第1期。
25. 陈汎舟《南宋的茶马贸易与西南少数民族》，《西南民族大学学报》1980年第1期。
26. 汶江《滇越考——早期中印关系的探索》，《中华文史论坛》1980年第2辑。
27. 陈茜《川滇缅印古道初考》，《中国社会科学》1981年第1期。
28. 方国瑜《云南用贝作货币的时代及贝的来源》，《云南社会科学》1981年第1期。
29. 王叔武《交广印度两道考辨误》，《民族学报》1981年第1期。
30. 林超民《蜀身毒道浅探》，《西南民族历史研究所集刊》1981年第2辑。
31. 赵腊林唱、译，陈志鹏记录整理《达古达楞格莱标》，《山茶》1981年第2期。
32. 陈汎舟《明代川陕与藏族地区的茶马贸易》，《西南民族大学学报》1981年第3期。
33. 蒋忠新《对于〈川滇缅古道初考〉的一点意见》，《中国社会科学》1981年第6期。
34. 贾大泉《宋代西川同吐蕃等族的茶马贸易》，《西藏研究》1982年第1期。
35. 张增祺《战国至西汉时期滇池区域发现的西亚文物》，《思想战线》1982年第2期。
36. 白振声《茶马互市及其在民族经济发展史上的地位和作用》，《中央民族大学学报》1982年第3期。
37. 陈炎《略论海上丝绸之路》，《历史研究》1982年第3期。
38. 陈白《茶马蕴深情，佳话传千里——唐宋时期汉藏贸易交流》，《中国民族》1982年第9期。
39. 冯汉庸《唐五代时剑南道的交通路线考》，《文史》1982年第14辑。
40. 陈汎舟《北宋时期川陕的茶马贸易》，《西南民族大学学报》1983年第2期。
41. 林永匡《明清时期的茶马贸易》，《青海社会科学》1983年第4期。
42. 张楠《通往身毒的古道》，《文物天地》1983年第6期。

43. 童恩正《试谈古代四川与东南亚文明的关系》，《文物》1983年第9期。
44. 段立生《博南古道考》，《东南亚历史论文集》，中山大学出版社，1984年。
45. 童恩正《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》，《成都文物》1984年第2期。
46. 吴仁安《明代川陕茶马贸易浅说》，《中国社会经济史研究》1984年第2期。
47. 吕昭义《对西汉时中印交通的一点看法》，《南亚研究》1984年第2期。
48. 石莹《明初甘肃地区汉藏茶马互市初探》，《甘肃社会科学》1984年第3期。
49. 方国瑜《古代中国和缅甸的友好关系》，《东南亚》1984年第4期。
50. 冯汉庸《唐代西蜀经吐蕃通天竺路线考》，《西藏研究》1985年第4期。
51. 张权武《明代内地同藏区的茶马贸易》，《西藏研究》1985年第4期。
52. 解秀芬《明清时期甘肃的茶马贸易》，《甘肃理论学刊》1985年第4期。
53. 谢玉杰《明王朝与西北诸番地区的茶马贸易》，《西北民族研究》1986年00期。
54. 晓甘《宋代的茶马贸易》，《甘肃社会科学》1986年第6期。
55. 陈炎《中国同缅甸历史上的文化交流》（上、中、下），《文献》1986年第3期、1986年第4期、1987年第1期。
56. 任乃强《中西陆上古商道——蜀布之路》（上、下），《文史杂志》1987年第第1、2期。
57. 陈良伟《西南夷丝道初探》，《新疆大学学报》1987年第2期。
58. 苏鑫鸿《明清时期的茶马政策述论——明清茶法研究之一》，《中国社会经济史研究》1988年第2期。
59. 郭孟良《古代茶马贸易史浅探》，《河南师范大学学报》1988年第2期。
60. 李连《古代南方丝路上的贸易》，《成都晚报》1988年5月3日第3版。
61. 罗二虎《南方丝路古贝考》，《成都晚报》1988年5月3日第3版。
62. 汶江《历史上的南方丝路》，《成都晚报》1988年5月3日第3版。
63. 陈一石《明代茶马互市政策研究》，《中国藏学》1988年第3期。
64. 陈汛舟、陈一石《滇藏贸易历史初探》，《西藏研究》1988年第4期。
65. 贾大泉《汉藏茶马贸易》，《中国藏学》1988年第4期。
66. 赵毅《明代四川茶马贸易的一种特殊形式》，《西南师范大学学报》1988年第4期。
67. 龙建民、唐楚臣《南方丝绸路与西南文化》，《云南社会科学》1988年第5期。
68. 王友群《西汉中叶以前中国西南与印度交通考》，《南亚研究》1988年第10期。
69. 陈一石《清代滇茶业述略》，《西南民族学院学报》1989年第3期。
70. 郭孟良《清初茶马制度述论》，《历史档案》1989年第3期。
71. 郭孟良《略论明代茶马贸易的历史演变》，《齐鲁学刊》1989年第6期。
72. 赵毅《明代的汉藏茶马互市》，《中国藏学》1989年第3期。
73. 谢玉杰《杨一清茶马整顿案评述——明代西北茶马贸易研究之二》，《西北民族研究》1990年第1期。
74. 丁汝俊《明代洮州卫的茶马贸易》，《西北民族大学学报》1990年第2期。
75. 张波、赛宁《汉晋时期西南丝路上的永昌道》，《云南民族学院学报》1990年第2期。
76. 张维光《明朝政府在青海的茶马互市政策述论》，《青海社会科学》1990年第3期。

77. 萧国亮《明代藏汉茶马贸易的历史考察》，《中国社会科学院研究生院学报》1990年第6期。
78. 汶江《古代中国西南“丝绸之路”简论》，《古代西南丝绸之路研究》，四川大学出版社1990年。
79. 罗开玉《从考古资料看古代蜀、藏、印的交通联系》，《古代西南丝绸之路研究》，四川大学出版社1990年。
80. 赵毅《论明代汉藏茶马互市的历史意义》，《重庆师范大学学报》1991年第11期。
81. 秦川《明朝中期茶马贸易的民间化与政府的对策》，《西北师大学报》1991年第4期。
82. 郭孟良《明代茶马贸易的展开及其管理制度》，《陕西理工学院学报》1991年第1期。
83. 赵毅《论明代茶马互市的经营管理》，《重庆师范大学学报》1992年第4期。
84. 晓舟《茶马互市与边疆内地的一体化》，《中国边疆史地研究》1992年第2期。
85. 陈保亚《茶马古道的历史地位》，《思想战线》1992年第1期。
86. 木霁弘、陈保亚、徐涌涛等《“茶马古道”文化简论》，《文化·历史·民俗》，昆明：云南大学出版社，1993年。
87. 李旭《茶马古道》，《雪域文化》1993年秋季号。
88. 董志勇《关于“印茶入藏”问题》，《中国藏学》1993年第3期。
89. 施由民《清代茶马政策与茶马互市》，《农业考古》1993年第4期。
90. 申旭《茶马古道与滇川藏印贸易》，《东南亚》1994年第3期。
91. 白玛措《试谈藏东茶马商道》，《西藏研究》1994年第3期。
92. 姚继荣《明代茶马互市中的“勘合制”问题》，《青海民族学院学报》1994年第3期。
93. 陶德臣《外销茶运输路线考略》，《中国农史》1994年第2期。
94. 贾大全《川茶输藏与汉藏关系的发展》，《社会科学研究》1994年第2期。
95. 向翔《茶马古道与滇藏文化交流》，《云南民族学院学报》1994年第3期。
96. 明庆忠《茶马古道（云南段）旅游资源及其开发利用》，《长江流域资源与环境》1994年第4期。
97. 江玉祥《再论古代中国西南丝绸之路》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
98. 江玉祥《古代中国西南丝绸之路》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
99. 张毅《南方丝绸之路与海上丝绸之路》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
100. 范勇《古蜀民族南迁略考》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
101. 刘世旭《“灵关”与“零关道”》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
102. 李绍明《论西南丝绸之路与民族走廊》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
103. 江玉祥《古代南方丝绸之路沿线出土的“摇钱树”探析》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
104. 张学君《南方丝绸之路上的食盐贸易》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
105. 罗二虎《“西南丝绸之路”的初步考察》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。
106. Haraprasad Ray 著，江玉祥译，《从中国至印度的南方丝绸之路——一篇来自印度的探讨》，《古

代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。

107. S. I. Barua 著，江玉祥译，《关于南方丝绸之路的历史证据：阿豪马人迁居阿萨姆的路线》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。

108. 梁州《十多年来西南丝绸之路研究综述》，《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1995年。

109. 吴吉远《川藏贸易重镇——清代打箭炉城的产生和发展》，《西藏研究》1995年第2期。

110. 吴远明《滇西北茶马古道考察纪行》，《风景名胜》1995年第3期。

111. 泽旺夺吉《藏族饮茶历史小考》，《文史杂志》1995年第3期。

112. 吕维新《论宋代茶马贸易》，《福建茶叶》1996年第1期。

113. 方健《“烹茶尽具”和“武都买茶”考辨——兼与周文棠同志商榷》，《农业考古》1996年第2期。

114. 李家光《我国西南古民族与早期茶叶的开拓》，《农业考古》1996年第4期。

115. 泽旺夺吉《藏传佛教与茶》，《西藏民俗》1997年第1期。

116. 陶德臣《大西南茶叶运销路线考》，《农业考古》1997年第2期。

117. 申旭《滇藏茶马古道论略》，《西藏研究》1998年第3期。

118. 王冰《明朝初期汉藏茶马互市的几个问题》，《西北史地》1998年第3期。

119. 吕维新《宋代茶马贸易》，《农业考古》1998年第2期。

120. 周毓华《试析茶马互市对川滇藏边城镇发展的影响》，《西藏民族学院学报》1999年第4期。

121. 方国瑜《普洱茶》，《方国瑜文集》（第四辑），昆明：云南教育出版社，2001年。

122. 申旭、林文勋、吕昭义、木霁弘、龙晓燕、任乃强《古代南方对外通道研究笔谈》，《思想战线》，2001年第5期。

123. 杨桂红《茶马古道上的古宗驮队》，《今日民族》，2001年第11期。

124. 周智生《云南商人与近代中印商贸交流》，《学术探索》，2002年第1期。

125. 格勒《“茶马古道”的历史作用和现实意义初探》，《中国藏学》，2002年第3期。

126. 王晓燕《关于唐代茶马贸易的两个问题》，《中央民族大学学报》，2002年第2期。

127. 周智生《商人与近代中国西南边疆社会》，云南大学博士学位论文，2002年。

128. 王晓燕《宋代都大提举茶马司沿革——宋代茶马职官研究之一》，《青海民族研究》，2002年第2期。

129. 王晓燕、李宝刚《20世纪茶马贸易研究综述》，《兰州大学学报》，2002年第6期。

130. 尹霖霞、张育勤《近代普洱茶在西南地区的传播》，《思茅师范高等专科学校学报》，2002年第3期。

131. 马丽华《茶马古道川藏行》，《中国西部》，2002年第6期。

132. 邓启耀《茶马古道滇藏行》，《中国西部》，2002年第6期。

133. 朴文焕《清代茶马贸易衰落及其原因探析》，《西南民族学院学报》，2003年第2期。

134. 石硕《茶马古道及其历史文化价值》，《西藏研究》，2002年第4期。

135. 陈文品、白文祥《茶马古道——中国茶文化旅游的黄金走廊》，《中国茶叶》，2003年第6期。

136. 李旭《茶马古道：汉藏大动脉》，《民间文化旅游杂志》，2003年第8期。

137. 陈开心《茶马古道与凤庆文化底蕴》，《民族艺术研究》，2003年第1期。
138. 严岗《跨区域旅游产品开发的理论与实践——以“茶马古道”旅游开发为例》，四川大学硕士学位论文，2003年。
139. 王川《“茶马古道”旅游品牌打造的思考》，《西南民族学院学报》，2003年2月。
140. 石硕《昌都：茶马古道上的枢纽及其古代文化——兼论茶马古道的早期历史面貌》，《西藏大学学报》（汉文版），2003年第4期。
141. 罗世伟《茶马古道历史线路与旅游开发现实意义》，《重庆师范学院学报》，2003年第3期。
142. 周晶《藏族核心生活方式的语言学量化——藏族的“茶”与“酒”》，《西北民族大学学报》，2004年第1期。
143. 罗仕伟《试论茶马古道的旅游开发价值》，《重庆社会科学》，2004年第1期。
144. 陈保亚《论茶马古道的起源》，《思想战线》，2004年第4期。
145. 格勒、海帆《沿着茶马古道西行》（上、下），《中国西藏》（中文版），2004年第6期、2005年第1期。
146. 杜鹃《民国时期的云南马帮驿运》，四川大学硕士学位论文，2004年。
147. 张学亮《明代茶马贸易与边政探析》，《东北师大学报》，2005年第1期。
148. 杨绍淮《雅安边茶与川藏茶马古道》，《中华文化论坛》，2005年第2期。
149. 木霁弘《茶马古道与鹤庆》，《鹤庆》，2005年第2期。
150. 邓前程《从自由互市到政府控驭：唐、宋、明时期汉藏茶马贸易的功能变异》，《思想战线》2005年第3期。
151. 木霁弘、胡皓明《茶马古道上的文化特征》，《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》，陕西人民出版社，2005年10月。
152. 马冠朝《明代茶马贸易官营体制的理论探析》，《宁夏社会科学》，2005年第4期。
153. 任海鹰《南路边茶及“川藏茶马古道”（雅安—昌都部分）茶俗文化研究》，西南农业大学硕士学位论文，2005年。
154. 陶宏《“茶马古道”上的盐务重镇——盐井乡》，《中国文化遗产》，2005年第5期。
155. 陈保亚《茶马古道：横跨世界屋脊的文化传播纽带——纪念茶马古道首次徒步考察和命名15周年》，《科学中国人》，2005年第12期。
156. 丛绿《沙溪烙在茶马古道的千年记忆》，《中华遗产》，2005年第1期。
157. 申旭《茶马古道》，《中国西部》，2005年第8期。
158. 韩星海《金牛茶马古栈道蜀门遗址发现记》，《农业考古》，2005年第4期。
159. 董春美《民国时期西康边茶初探》，四川大学硕士学位论文，2006年。
160. 木霁弘《访谈·茶马古道寻踪》，CCTV10《历程·行者见证》，辽宁人民出版社，2006年1月。
161. 陈保亚《论滇黔古道的形成及其文化传播地位——茶马古道早期形态研究》，《思想战线》，2006年第2期。
162. 雅克·菲恩纳尔、纳敏、黄印武、威利·施密特、拉尔夫·费恩纳尔、张振成等《复兴茶马古道：

- 沙溪坝和寺登村的光彩未来》，《中国文化遗产》，2006年第2期。
163. 薛春霖《茶马古道的历史物证——马店》，《云南民族大学学报》，2006年第2期。
  164. 陶德臣《徐彦登〈历朝茶马奏议〉》，《农业考古》，2006年第2期。
  165. 张永国《茶马古道与茶马贸易的历史与价值》，《西藏大学学报》（汉文版），2006年第2期。
  166. 罗乃炘《茶马古道与下关沱茶》，《大理文化》，2006年第2期。
  167. 木霁弘《悠远而长存的古道》，《活着的茶马古道重镇丽江大研古城》，民族出版社，2006年5月。
  168. 赵画儿《里加咀——茶马古道上的中途站》，《华夏人文地理》，2006年第5期。
  169. 齐桂年《川藏茶马古道上的背夫、锅庄及寺庙文化》，《第四届海峡两岸茶业学术研讨会论文集》，2006年9月。
  170. 木霁弘《茶马古道的起点？》，《影响力》，2006年10月。
  171. 王河《关于徐彦登与廖攀龙〈历朝茶马奏议〉——兼答陶德臣先生》，《农业考古》，2006年第5期。
  172. 阿贵《记忆中的茶马古道——布根先生访谈录》，《西藏大学学报》（汉文版）2006年第4期。
  173. 熊燕《茶马古道上的宗教文化交流》，《今日民族》，2006年第11期。
  174. 周智生、李伟《茶马古道发展启示与西部多民族地区和谐社会的构建》，《理论前沿》，2006年第2期。
  175. 陈保亚《陆路佛教传播路线西南转向与茶马古道的兴起》，《云南民族大学学报》，2007年第1期。
  176. 景庆凤《明朝汉藏人民茶马互市的珍贵记录》，《中国档案》，2007年第3期。
  177. 谷中原、鲁惠《西南地区茶马古道论略》，《茶叶通讯》，2007年第2期。
  178. 周智生《历史上的滇藏民间商贸交流及其发展机制》，《中国边疆史地研究》，2007年3月。
  179. 亚东·达瓦次仁《浅论元代藏区的茶马互市与驿站》，《西藏大学学报》（汉文版），2007年第3期。
  180. 赵椿《茶马古道与藏胞朝鸡山习俗》，《今日民族》，2007年第3期。
  181. 王晓燕《论清代官营茶马贸易的延续及其废止》，《中国边疆史地研究》，2007年第4期。
  182. 马冠朝《明代官营茶马贸易运营制度的演变与衰落》，《农业考古》，2007年第5期。
  183. 马冠朝《明代官营茶马贸易体制的理论探析——制度建构》，《农业考古》，2007年第5期。
  184. 勒安旺堆《滇藏茶马古道》，《今日民族》，2007年第8期。
  185. 王洪伟《滇藏茶马古道上的皮匠村》，《旅游》，2007年第9期。
  186. 赖武《再访茶马故道》，《中国西部》，2007年第5期。
  187. 李旭《茶马古道上的传奇家族》，《今日民族》，2006年第6期。
  188. 包威《云南茶马古道问题研究》，山东大学硕士学位论文，2008年。
  189. 张建峰、张洁、王桂玉《基于“点—轴系统”理论的云南茶马古道旅游发展战略研究》，2008年第1期。
  190. James Z. Lee 著，林文勋、秦树才译，《元明清时期中国西南地区的交通发展》，《思想战线》，2008年第2期。
  191. 王晓燕《宋代官营茶马贸易兴起的原因分析》，《中国藏学》，2008年第3期。
  192. 谢天开《宋代蜀地茶马互市特殊形式刍议》，《农业考古》，2008年第3期。



193. 敏塔敏吉《茶马古道上的马帮文化》，《思茅师范高等专科学校学报》，2008年第4期。
194. 龚伯勋《（万历合约）与古长河地方的茶马贸易（续）——解读泸定沈村明代（万历合约）》，《康定民族师范高等专科学校学报》，2008年第4期。
195. 东·华尔丹《从西藏与周边地区的沟通看藏族文化变迁》，《宁夏社会科学》，2008年第6期。
196. 敏塔敏吉《茶马古道上的马帮文化》，《思茅师范高等专科学校学报》，2008年8月。
197. 周云水《人口流动与滇藏茶马古道上的文化涵化——以西藏察瓦龙乡为例》，《康定民族师范高等专科学校学报》，2008年12月。
198. 赵金锁《藏族茶文化：茶马贸易与藏族饮茶习俗》，《西北民族大学学报》，2008年第5期。
199. 况腊生《浅析宋代茶马贸易制度》，《兰州学刊》，2008年第5期。
200. 李明《“茶马古道”与鲁史古镇文化底蕴》，《中国茶叶》，2008年第12期。
201. 谢兴鹏《漫谈北川的茶马古道》，《中华文化论坛》，2008年S2期。
202. 喇明清《南方丝路盐茶马古道重要驿站的历史印记——南丝路上的千年古县盐源拾遗》，《中华文化论坛》，2008年第2期。
203. 徐仲林《邛崃——川藏茶马古道的重要驿站》，《中华文化论坛》，2008年S2期。
204. 任新建《茶马古道的历史变迁与现代功能》，《中华文化论坛》，2008年S2期。
205. 贾大泉、尉艳芝《浅谈茶马贸易古道》，《中华文化论坛》，2008年S2期。
206. 杨娟《古代普洱茶的发展历程剖析》，云南师范大学硕士学位论文，2008年。
207. 陈世松《茶马古道上的移民文化积淀》，《中华文化论坛》，2008年S2期。
208. 谢兴鹏《漫谈北川的茶马古道》，《中华文化论坛》，2008年12月。
209. 耿昇《法国里昂商会中国考察团于1895—1897年对云南的考察》，《北方民族大学学报》，2009年第1期。
210. 周云水《略论滇藏茶马古道上的文化涵化——基于对西藏察隅县察瓦龙乡的田野调查》，《西藏民族学院学报》（哲学社会科学版）2009年第1期。
211. 李绍明《近30年来的南方丝绸之路研究》，《三星堆文明·巴蜀文化研究动态》（内部资料学术交流），2009年1月。
212. 段渝《中国西南早期对外交通》，《历史研究》，2009年第1期。
213. 张新科《浅谈云南茶马古道沿途历史文化遗产的保护——以云南剑川县沙溪寺登街为例》，《殷都学刊》，2009年第2期。
214. 王丽萍《试论滇藏茶马古道文化遗产廊道的构建》，《贵州民族研究》，2009年第4期。
215. 姚继荣《顺治年间的茶马互市与民族关系》，《青海民族学院学报》，2009年第4期。
216. 周重林《茶马古道——一场话语权的文化整合》，《普洱》，2009年第4期。
217. 范丽丽《是茶非茶》，中央民族大学硕士毕业论文，2009年。
218. 肖文清《明代河州、岷州、洮州茶马贸易研究》，《青海民族研究》，2009年第4期。
219. 周智生《茶马古道上的纳西族“藏客”起源探析》，《西藏研究》，2009年第5期。
220. 李津红《普洱，茶马古道演绎的历史与传奇》，《文化月刊》，2009年第6期。

221. 王平平《浅议明代官营茶马互市衰亡的原因》，《中北大学学报》（社会科学版），2009年第6期。
222. 杨海潮《丽江古城及其形象的形成与变迁》，《西南民族大学学报（人文社科版）》，2009年11月。
223. 王晓燕《历史上官营茶马贸易对汉藏关系的影响》，《青海民族研究》，2010年第1期。
224. 王一意《茶马古道上的康定锅庄》，《和田师范专科学校学报》，2010年第1期。
225. 李英华《康熙、雍正年间的茶马互市与民族关系》，《青海民族大学学报》，2010年第2期。
226. 李炳中、潘红兵《茶马古道（雅安段）文物撷珍》，《四川文物》，2010年第3期。
227. 吴正光《茶马古道线路觅遗踪——贵州岩画上的马文化研究》，《中国文物科学研究》，2010年第3期。
228. 杨海潮《茶文化初传藏区的时间与空间之语言学考证》，《青海民族研究》，2010年第3期。
229. 王丽萍《论历史上滇藏茶马古道文化交融及其发展途径》，《学术探索》，2010年第4期。
230. 吴正光《贵州高原的茶马文化》，《理论与当代》，2010年第4期。
231. 余剑明《云南茶马古道文化线路的现状与保护》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
232. 杨圣云《延续至今的茶马古道》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
233. 杨慧、凌文锋《滇藏线中转站茶马贸易在丽江的形成》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
234. 杨春高《行走在茶马古道上的马帮》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
235. 周重林、凌文锋《茶马古道20年——从学术概念到文化符号》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
236. 木霁弘《大山大河的文明，南有茶马古道》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
237. 熊正益《保护茶马古道遗存，发展文化遗产事业》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
238. 周重林、凌文锋《茶马古道的范围与走向》，《中国文化遗产》，2010年第4期。
239. 李钢《从考古资料看滇藏茶马古道的历史渊源》，《中华文化论坛》，2010年第4期。
240. 陈保亚《茶马古道：世界屋脊的终极征服——纪念茶马古道徒步考察和命名20周年》《科学中国人》，2010年第6期。
241. 王丽萍《文化线路与滇藏茶马古道文化遗产的整体保护》，《西南民族大学学报》，2010年第7期。
242. 赵燕燕《讲述茶马古道历史记录古道背夫沧桑——川藏茶马古道重要历史遗存“落户”中国茶叶博物馆》，《茶博览》，2010年第8期。
243. 王文元《洮商：600年绵延不绝的茶马往事》，《丝绸之路》，2010年第9期。
244. 周重林《古道角逐》（上），《中国海关》，2011年10期。
245. 章天柱《茶马古道上的鹤庆马帮及商帮》，《大理文化》，2010年第12期。
246. 陈保亚《超越极限：茶马古道大环绕茶马古道首次徒步行走和命名20周年纪念考察》，《科学中国人》，2010年第12期。
247. 吴皓《茶马古道：征服世界屋脊的文化之脉》，《文史参考》，2010年第13期。
248. 王丽萍、秦树才《论历史上滇藏茶马古道文化交融及其发展途径》，《学术探索》，2010年第4期。
249. 普志忠《古道留下马铃声——维西“茶马古道”和“盐马古道”探寻》，《云南档案》，2010年第4期。
250. 范同寿《“茶马古道”与贵州》，《当代贵州》，2010年第14期。

251. 何双全《唐、宋时期甘肃茶马互市与茶马古道》，《丝绸之路》，2010年第18期。
252. 杨宁宁《论茶马古道的文化内涵》，《西南民族大学学报》，2011年第1期。
253. 魏世友《明清时期青海地区的茶马贸易》，《青海师范大学学报》，2011年第1期。
254. 宋莹《传媒视野下的茶文化传播研究》，东北师范大学硕士学位论文，2010年。
255. 王连连《明代民营茶马互市探析》，《内蒙古农业大学学报》（社会科学版）2011年第1期。
256. 周重林《当前茶马古道研究的三个重要问题》，《云南普洱茶》，2011年第第1期。
257. 周重林《2011茶马古道研究综述》，《云南普洱茶》，2011年第第2期。
258. 马征《话说丹噶尔茶马古道》，《中国土族》，2011年第2期。
259. 许凡《茶马古道作为文化线路的特征浅析》，《中国文物科学研究》，2011年第2期。
260. 陈金凤《明太祖藏区茶马之政述论》，《贵州民族研究》，2011年第2期。
261. 何双全、蒋树森《明清时期甘肃茶马互市与茶马古道》，《丝绸之路》，2011年第2期。
262. 杨永福《滇川黔相连地区古代交通的变迁及其影响》，云南大学博士博士学位论文，2011年。
263. 杨梅《近代西方人在云南的探查活动及其著述》，云南大学博士学位论文，2011年。
264. 敏政《从明代汉藏间的茶马互市看明代的治藏政策》，《青海民族研究》，2011年第2期。
265. 崔鹏《试论茶马古道对浮梁茶文化线路构建的意义》，《农业考古》，2011年第2期。
266. 木基元《茶马古道线性文化遗产的保护》，《民族文化与文化创意产业研究论丛》（第三辑），2011年3月。
267. 刘弘《他山之石，可以攻玉——“茶马古道”和“南方丝绸之路”研究方式的比较与借鉴》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社，2011年。
268. 徐学书、喇明英、缪永舒《四川茶马古道的路网体系及其文化价值》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社，2011年。
269. 李林辉《从吉隆县发现的文物，谈古道吉隆线路》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社，2011年。
270. 杨曦《从藏东石棺墓材料看西藏东部与川西、滇西北地区文化通道》，《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社，2011年。
271. 李刚、李薇《论历史上三条茶马古道的联系及历史地位》，《西北大学学报》，2011年第4期。
272. 杨福泉《茶马古道研究和文化保护的几个问题》，《云南社会科学》，2011年第4期。
273. 陈安强、陈学志、王小琴《作为族群文化交融互动的线性文化遗产——以中国西部松茂茶马古道为例》，《前沿》，2011年第7期。
274. 陈保亚《论丝绸之路向茶马古道的转型——从词与物的传播说起》，《云南民族大学学报》，2011年9月。
275. 徐百永《试析国民政府在西藏的熬茶布施及其效果》，《青海民族大学学报》，2011年9月。
276. 陈保亚《超越极限：茶马古道大环绕——茶马古道首次徒步行走和命名20周年纪念考察》，《科学中国人》，2011年第10期。
277. 汪锋《从汉藏语言看酒文化圈与茶马古道》，《科学中国人》，2011年第10期。

278. 陈保亚《翻越横断山：茶马古道对世界屋脊带的终极征服——剑南烧春等西南烧酒对欧亚大陆文明传播的意义》，《科学中国人》，2011年第10期。
279. 焦红原《康县茶马古道〈察院明文〉残碑及碑文辨析》，《中国北茶马古道研究》，世界知识出版社，2011年。
280. 阚波《茶马古道的历史沿革与申遗冷思考》，四川师范大学硕士学位论文，2011年。
281. 宋家乐《论川藏边茶马古道上的城镇》，西藏民族学院硕士学位论文，2011年。
282. 郑国穆《甘肃陇南地区有关茶马古道文化遗产的考察和研究——甘肃茶马古道文化线路遗产考察之一》，《丝绸之路》，2011年第16期。
283. 陈波《媒介形态中的茶马古道——比较记录电影〈德拉姆〉与电视专题系列纪录片〈茶马古道〉》，《新闻知识》，2011年10期。
284. 蓝韶昱《茶马古道与百越古道》，《百色学院学报》，2012年01月。
285. 周重林《滇藏茶马古道》，《西藏人文地理》，2011年11月。
286. 周重林《茶叶的书写秘密》，《茶博览》，2012年第1期。
287. 孙华《“茶马古道”文化线路的几个问题》，《四川文物》，2012年第1期。
289. 冯济海《边疆文化的影视书写——论纪录片〈茶马古道〉的人类学意涵》，《重庆邮电大学学报》，2012年第1期。
289. 周重林《从俺答汗求茶看茶在明代的地位》，《青海民族研究》，2012年第2期。
290. 江玉祥《雅安与茶马古道》，《四川文物》，2012年第2期。
291. 尼玛永泽《唐蕃古道和茶马古道影响下的玉树商贸文化》，《北方文学》，2012年第2期。
292. 刘亚虎《“重构”与“重走”——从普洱“茶马古道”文化品牌的打造谈起》，《百色学院学报》，2012年第2期。
293. 王丽萍《滇藏茶马古道线形遗产区域保护研究》，《地理与地理信息科学》，2012年第3期。

## 二、专著、论文集

1. 伯希和(Paul Pelliot)著，冯承钧译，《交广印度两道考》，上海：商务印书馆，1933年。
2. 任乃强《西康图经》，南京：新亚细亚学会，1933年。
3. 夏光南《中印缅道交通史》，上海：中华书局，1940年。
4. G. E. 哈维《缅甸史》，北京：商务印书馆，1957年。
5. 波巴信著，陈炎译，《缅甸史》，北京：商务印书馆，1965年。
6. D. G. E. 霍尔，中山大学东南亚历史研究所译，《东南亚史》(上册)，北京：商务印书馆，1982年。
7. 徐治、王清华、段鼎周《南方陆上丝绸路》，昆明：云南民族出版社，1987年。
8. 方国瑜《中国西南历史地理考释》，北京：中华书局，1987年。
9. 伍加伦、江玉祥《古代西南丝绸之路研究》，成都：四川大学出版社，1990年。
10. 木霁弘等《滇藏川“大三角”文化探秘》，昆明：云南大学出版社，1992年。

11. 蓝勇《南方丝绸之路》，重庆：重庆大学出版社，1992年。
12. 王明达、张锡禄《马帮文化》，昆明：云南人民出版社，1993年。
13. 杜昌丁《藏行纪程》，上海：上海书店出版社，1994影印本。
14. 王世睿《进藏纪程》，上海：上海书店出版社，1994影印本。
15. 张海《西藏记述》，上海：上海书店出版社，1994影印本。
16. 张其勤《炉藏道里新记》，上海：上海书店出版社，1994影印本。
17. 江玉祥《古代西南丝绸之路研究》（第二辑），成都：四川大学出版社，1995年。
18. 王清华、徐冶《西南丝绸之路考察记》，昆明：云南大学出版社，1996年。
19. 李子贤、李槐、谢国先《南方陆上丝绸之路与云南的改革开放》，昆明：云南大学出版社，1997年。
20. 邓启耀《灵性高原——茶马古道寻访》，杭州：浙江人民出版社，1998年。
21. 川滇黔十一市地州政协《今古生辉南丝路》编委会主编《今古生辉南丝路》，芒市：德宏民族出版社，1998年。
22. 李旭《遥远的地平线》，昆明：云南人民出版社，1999年。
23. 李旭《藏客——茶马古道马帮生涯》，昆明：云南大学出版社，2000年。
24. R. H. 戴维斯著，李安泰等译，《云南：联结印度和扬子江的锁链》，昆明：云南教育出版社，2000年。
25. 宣绍武《茶马古道亲历记》，昆明：云南民族出版社，2001年。
26. 木霁弘《茶马古道考察纪事》，昆明：云南教育出版社，2001年。
27. 邓廷良《西南丝路：穿越横断山》，成都：四川人民出版社，2002年。
28. 斯诺著，李希文等译，《马帮旅行》，昆明：云南人民出版社，2002年。
29. 木霁弘《茶马古道上的民族文化》，昆明：云南民族出版社，2004年。
30. 木丽春《丽江茶马古道史话》，芒市：德宏民族出版社，2003年。
31. 邓启耀《古道遗城：茶马古道滇藏线巍山古城考察》，南宁：广西人民出版社，2004年。
32. 夫巴主编《丽江与茶马古道》，昆明：云南大学出版社，2004年。
33. 谷维恒、潘笑竹《茶马古道》，北京：中国旅游出版社，2004年。
34. 李旭《九行茶马古道》，北京：作家出版社，2004年。
35. 亮炯·朗萨《恢宏千年茶马古道——川藏茶马古道寻幽探胜》，北京：中国旅游出版社，2004年。
36. 孙炯、木霁弘、丁辉《茶马古道上的西藏故事》，昆明：云南民族出版社，2004年。
37. 李旭《藏客：茶马古道马帮生涯》，昆明：云南大学出版社，2004年。
38. 钟颖、刘琨《古道苍茫——亲历茶马古道》，昆明：云南民族出版社，2004年。
39. 沈生荣《图说晚清民国茶马古道》，北京：农业出版社，2004年。
40. 孙官生《茶马古道考察记》，北京：民族出版社，2005年。
41. 李旭《茶马古道》，北京：新星出版社，2005年。
42. 古伯察著，耿昇译，《鞑靼西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2006年。
43. 达斯著，陈观胜、李培荣译，《拉萨及西藏中部旅行记》，北京：中国藏学出版社，2006年。
44. 杨绍淮《川藏茶马古道》，北京：金城出版社，2006年。

45. 曾庆芳《凤庆鲁史：山背后的茶马驿站》，昆明：云南美术出版社，2006年。
46. 刘勤晋主编《古道新风——2006茶马古道文化国际学术研讨会论文集》，重庆：西南师范大学出版社，2006年。
47. 木仕华《活着的茶马古道重镇丽江大研古城——茶马古道与丽江古城历史文化研讨会论文集》，北京：民族出版社，2006年。
48. 袁晓文、李锦《藏彝走廊东部边缘族群互动与发展》，北京：民族出版社，2006年。
49. 艾瑞斯·麦克法兰(Iris Macfarlane)、艾伦·麦克法兰(Alan Macfarlane)著，杨淑玲、沈桂凤译，《绿色黄金》(Green Gold: The Empire of Tea)，汕头：汕头大学出版社，2006年。
50. 艾梅霞(Martha Avery)著，范蓓蕾、郭玮、张恕、张行军译，《茶叶之路》(The Tea Road: China and Russia Meet across the Steppe)，北京：中信出版社，2007年。
51. 马存兆《茶马古道上远逝的铃声——云南马帮马锅头口述历史》，昆明：云南大学出版社，2007年。
52. 王苗《寻找茶马古道》，广州：广东旅游出版社，2007年。
53. 孙凤初《天路苍莽——五月的茶马古道》，北京：中国旅游出版社，2007年。
54. 顾彼得著《被遗忘的王国》，昆明：云南人民出版社，2007年。
55. 邓九刚《茶叶之路——康熙大帝与彼得大帝的商贸往事》，北京：新华出版社，2008年。
56. 陈渠珍《艮野尘梦》，拉萨：西藏人民出版社，2009年。
57. 李旭《茶马古道上的传奇家族》，北京：中华书局，2009年。
58. 刘顺才主编《墨江茶马古道文化》，昆明：云南人民出版社，2009年。
59. 冯进《行走在茶马古道》，北京：中国工人出版社，2009年。
60. 朱飞云主编《古道叙茶马》，昆明：云南人民出版社，2009年。
61. 杨福泉《西行茶马古道——滇藏之路探秘》，上海：上海人民出版社，2009年。
62. 王忠强《千年茶马古道》，沈阳：吉林文史出版社，2010年。
63. 王士元等《茶马古道研究集刊》第一集，昆明：云南大学出版社，2010年。
64. 薛祖军《大理地区喜洲商帮与鹤庆商帮的分析研究》，昆明：云南大学出版社，2010年。
65. 国家文物局、云南省文物局主编《茶马古道文化遗产保护论文集》，昆明：云南科技出版社，2011年。
66. 北茶马古道研究会《中国北茶马古道研究》，北京：世界知识出版社，2011年。
67. 雅安市人民政府、四川省文物管理局《边茶藏马》，北京：文物出版社，2012年。



## 征稿启事

1. 本刊提倡对中国西南的民族、语言、历史、文化、交通等问题的深度研究，举凡学理探讨、方法研究、专题考证、田野报告等论著，都在欢迎之列。
2. 本刊的风格和追求，以《史语所集刊》的标准为鹄的。
3. 本刊对所有论文实行匿名审稿制度；但所有文章均不代表本刊观点，作者自行承担本人文章的观点与所使用材料可能引起的责任。（作者如不认同，请在赐稿时告知。）
4. 在充分尊重作者行文习惯与论文原意的前提下，本刊有权改动文本格式。（作者如不认同，请在赐稿时告知。）
5. 本刊以云南大学茶马古道文化研究所的名义公开出版，目前不定期出版，待条件成熟时每季出版一本。
6. 凡惠赐稿件，请先以电子邮件发word版本，本刊决定刊用时，将通知作者再提供纸本或PDF版本，以备校对。

### 《茶马古道研究集刊》

---

主 编：王士元、王明珂、陈保亚、木霁弘

主 办：云南大学茶马古道语言文化研究所

联 系 人：杨海潮

电子邮件：yanghaichao@hotmail.com

联系电话：86-871-65011003

## 图书在版编目(CIP)数据

茶马古道研究集刊. 第2辑 / 王士元等主编. — 昆明 : 云南大学出版社, 2012  
ISBN 978-7-5482-1350-5

I. ①茶… II. ①王… III. ①古道—西南地区—文集  
IV. ①K928.6-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第303862号

## 茶马古道研究集刊 第二辑

王士元等 主编

责任编辑: 李 红

装帧设计: 钊祚伟 李 蕾

出版发行: 云南大学出版社

印 装: 昆明卓林包装印刷有限公司

开 本: 889mm×1194mm 1/16

印 张: 19.75

字 数: 663千

版 次: 2012年12月第1版

印 次: 2012年12月第1次印刷

印 数: 0001—1000册

书 号: ISBN 978-7-5482-1350-5

定 价: 52.80元

地 址: 云南省昆明市翠湖北路2号云南大学英华园

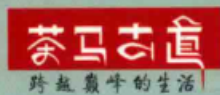
邮 编: 650091

发行电话: 0871-65033244 65031071

网 址: <http://www.ynup.com>

E-mail: [market@ynup.com](mailto:market@ynup.com)





云南大学茶马古道文化研究所  
CHAMAGUDAO CULTURE INSTITUTE, YUNNAN UNIVERSITY

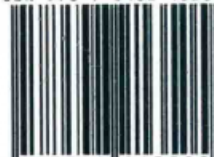
跨越巅峰的生活

策划



云南文道文化传播有限公司  
Yunnan Wendao Culture Communication Co., Ltd.

ISBN 978-7-5482-1350-5



9 787548 213505 >

定价：52.80元